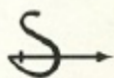


IL SAGGIATORE



LA CULTURA

Jean-Paul Sartre

Critica della ragione dialettica

I Teoria degli insiemi pratici

Libro primo

www.scribd.com/Boruch_2013

Come tutti i più suggestivi libri di filosofia, anche il primo volume della Critica della ragione dialettica di Sartre ha una struttura da poema cosmogonico: i temi iniziali, ancora ravvolti in se stessi, sprigionano via via la loro forza espansiva fino a dispiegare in una vasta configurazione una nuova e più ricca visione del mondo. Qui, è il confronto con il marxismo aperto dal più celebrato maestro del pensiero esistenzialista a inaugurare l'indagine con Questioni di metodo. L'incontro segna una tappa decisiva nell'evoluzione della filosofia e della cultura contemporanea, una sorta di «prolegomeni ad ogni antropologia futura» ove si prefigura la costituzione di una società umana interamente libera e autonoma.

Jean-Paul Sartre (Parigi 1905-1980) è uno dei grandi protagonisti della cultura del Novecento. Capofila dell'esistenzialismo francese, ha svolto un'intensa attività di filosofo, romanziere, saggista, drammaturgo. Nel 1964 vinse il premio Nobel conferitogli per la letteratura. Oltre alla Critica della ragione dialettica, il Saggiatore ha pubblicato numerose sue opere: Che cos'è la letteratura? (1960), Le parole (1964), Baudelaire (1964), L'Essere e il Nulla (1965), Santo Genet, commediante e martire (1972), Autoritratto a settant'anni (1976), L'idiota della famiglia (1977), Materialismo e rivoluzione (1977), L'universale singolare (1980).

Ocr e conversione a cura di Natjus

Jean-Paul Sartre

Critica della ragione dialettica

I Teoria degli insiemi pratici

Libro primo

(preceduto da questioni di metodo)

Traduzione di Paolo Caruso

ISBN 880433818-0

© Librairie Gallimard, Paris 1960

© 1990 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano

Titolo originale: *Critique de la raison dialectique*

Prima edizione « La Cultura », novembre 1963

Terza edizione «La Cultura. Nuova serie», il Saggiatore,
ottobre

Sommario

Prefazione

QUESTIONI DI METODO

I. Marxismo ed esistenzialismo

II. Il problema delle mediazioni e delle discipline ausiliarie

III. Il metodo progressivo-regressivo Conclusione

CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA

Introduzione

A. Dialettica dogmatica e dialettica critica

B. Critica dell'esperienza critica

LIBRO I

DALLA «PRAXIS» INDIVIDUALE AL PRATICO-INERTE

A. Sulla «praxis» individuale come totalizzazione

B. Sulle relazioni umane come mediazione tra i diversi settori della materialità

C. Sulla materia come totalità totalizzata e su una prima esperienza della necessità

I. Penuria e modo di produzione

II. La materia lavorata come oggettivazione alienata della «praxis» individuale e collettiva

III. Sulla necessità come struttura nuova dell'esperienza dialettica

IV. Sull'essere sociale come materialità e particolarmente sull'essere di classe

D. I collettivi

CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA

Nota del traduttore

Questa edizione italiana della *Critica della ragione dialettica* presenta, rispetto alla corrispondente edizione francese, alcune leggere varianti.

A parte quelle solo apparenti, perché dovute alla correzione di numerosissimi - e talora svianti - errori di stampa, si tratta di piccole libertà di carattere esterno che mi sono preso rispetto al testo originale, al fine di renderne più agevole, o meno ardua, la lettura: come quella di andare a capo un po' più spesso, e cioè ogni qualvolta il filo del discorso lo consenta. A queste libertà, beninteso, sono stato autorizzato e incoraggiato da Sartre stesso, che mi ha anche chiesto di rivedere e correggere con analoghi criteri il testo della seconda edizione francese.

Al Castoro

Prefazione

Le due opere che compongono questo volume sembreranno, temo, d'importanza e d'ambizione ineguali. Logicamente, la seconda dovrebbe precedere la prima di cui mira a costituire i fondamenti critici. Ma ho avuto paura che una tal montagna di pagine avesse l'aria di partorire un topolino: è proprio necessario darsi tanto da fare, servirsi tanto di penna e riempire tanta carta per approdare a qualche considerazione metodologica? E siccome, in realtà, il secondo lavoro è scaturito dal primo, ho preferito mantenere l'ordine cronologico che, in una prospettiva dialettica, è sempre il più significativo.

Questioni di metodo è un'opera di circostanza, il che spiega il suo carattere un po' ibrido, e anche la ragione per cui in essa i problemi' sembrano sempre affrontati di sbieco. Una rivista polacca aveva deciso di pubblicare, nell'invcmo del 1957, un numero dedicato alla cultura francese; voleva dare ai suoi lettori un panorama di ciò che da noi si chiama ancora «nos familles d'esprit». Invitò alla collaborazione parecchi autori e mi propose di trattare il seguente argomento: «Situazione dell'esistenzialismo nel 1957.»

Non mi piace parlare dell'esistenzialismo. È proprio di ogni ricerca essere indefinita. Definirla e nominarla significa considerarla conclusa: che ne rimane? Un modo finito e già scaduto della cultura, qualcosa come una marca di sapone, in altri termini *un'idea*. Avrei declinato la richiesta dei miei amici polacchi se non vi avessi scorto un'occasione di esprimere, in un paese di cultura marxista, le contraddizioni attuali della filosofia. In tale prospettiva, ho creduto di poter raggruppare i conflitti interni che la lacerano intorno ad un'opposizione maggiore: quella fra esistenza e sapere. Ma sarei forse stato più esplicito se l'economia del numero «francese» non avesse richiesto che io parlassi anzitutto dell'ideologia esistenziale e

che fosse il filosofo marxista Henri Lefebvre a «situare» le contraddizioni e lo sviluppo del marxismo in Francia in questi ultimi anni.

In seguito ho riprodotto il mio articolo nella rivista «Temps modernes» ma modificandolo notevolmente per adattarlo alle esigenze dei lettori francesi. E' questa la stesura che pubblico ora. Ciò che all'origine si chiamava *Esistenzialismo e Marxismo* ha assunto il titolo di *Questioni di metodo*. E, in definitiva, la questione che pongo è *una*. Una sola : abbiamo oggi gli strumenti per costruire un'antropologia strutturale e storica? Tale problema va posto all'interno della filosofia marxista poiché - come si vedrà più avanti - io considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo, e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo «comprensivo», sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta ad un tempo.

Dal marxismo che l'ha resuscitata, l'ideologia dell'esistenza eredita due esigenze che, a sua volta, esso deriva dall'hegelismo : se qualcosa come una Verità deve poter esistere nell'antropologia, deve essere *divenuta*, deve farsi totalizzazione. Naturalmente tale doppia esigenza definisce quel duplice movimento dell'essere e della conoscenza (o della comprensione) che da Hegel in poi si chiama «dialettica». Perciò ho assunto come pacifico, in *Questioni di metodo*, che una simile totalizzazione sia perennemente in corso come Storia e come Verità storica. Muovendo da questo presupposto fondamentale, ho tentato di delineare i conflitti interni dell'antropologia filosofica e ho potuto, in taluni casi, abbozzare - sul terreno metodologico che avevo scelto — le soluzioni provvisorie di queste difficoltà. Ma è evidente che le contraddizioni e i loro superamenti sintetici perdono ogni significato e ogni realtà se la Storia e la Verità non sono totalizzanti, se, come pretendono i positivisti, vi sono *più* Storie e *più* Verità. M'è dunque sembrato necessario, proprio mentre redigevo questa prima opera, affrontare finalmente il problema fondamentale. C'è una Verità dell'uomo?

Nessuno - nemmeno gli empiristi — ha mai sognato di chiamare Ragione il puro e semplice coordinarsi - qualunque esso sia - dei nostri pensieri. Occorre, per un «razionalismo», che questo coordinarsi riproduca o costituisca l'ordine

dell'essere. Così la Ragione è un certo rapporto fra la conoscenza e l'essere. Da questo punto di vista, se il rapporto fra la totalizzazione storica e la Verità totalizzante deve poter esistere e se tale rapporto è un doppio movimento nella conoscenza e nell'essere, sarà legittimo chiamare Ragione questa relazione instabile; il fine della mia ricerca sarà dunque di stabilire se la Ragione positivista delle scienze naturali sia la stessa che ritroviamo nello sviluppo dell'antropologia oppure se la conoscenza e la comprensione dell'uomo da parte dell'uomo implichi non solo metodi specifici ma una Ragione nuova, cioè una nuova relazione tra il pensiero e il suo oggetto. In altre parole, esiste una Ragione dialettica ?

In realtà, non si tratta di *scoprire* una dialettica: da un lato il pensiero dialettico è divenuto cosciente di se stesso, storicamente, sin dagli inizi del secolo scorso; d'altro lato la semplice esperienza storica o etnologica basta a mettere in rilievo settori dialettici nell'attività umana. Ma, da una parte, l'esperienza - in generale - non può fondare da sola se non verità parziali e contingenti; d'altra parte il pensiero dialettico, da Marx in poi, s'è occupato del suo oggetto più che di se stesso. Ritroviamo qui la difficoltà già incontrata dalla Ragione analitica alla fine del secolo XVIII quando dovette provare la propria legittimità. Tuttavia il problema è meno agevole poiché la soluzione dell'idealismo critico è dietro di noi. La conoscenza è un modo dell'essere ma, nella prospettiva materialistica, non si tratta certo di ridurre l'essere al conosciuto. Senonché l'antropologia resterà un confuso ammasso di ricerche empiriche, d'induzioni positiviste e d'interpretazioni totalizzanti, finché non avremo stabilito la legittimità della Ragione dialettica, ossia finché non avremo acquistato il diritto di studiare un uomo, un gruppo d'uomini o un oggetto umano nella totalità sintetica dei suoi significati e dei suoi riferimenti alla totalizzazione in corso, finché non avremo stabilito che ogni Conoscenza parziale o isolata di questi uomini o dei loro prodotti deve superarsi verso la totalità o ridursi a un errore per incompletezza. Il nostro tentativo sarà dunque *critico* in quanto cercherà di determinare la validità e i limiti della Ragione dialettica, e, di conseguenza, di rilevare le opposizioni e i nessi di questa Ragione con la Ragione analitica e positivista. Ma dovrà inoltre essere

dialettico perché la dialettica è sola competente quando si tratta di problemi dialettici. Non c'è tautologia : lo mostrerò più avanti. Nel primo tomo di quest'opera, mi limiterò a delineare una teoria degli insiemi pratici, cioè delle serie e dei gruppi in quanto momenti della totalizzazione. Nel secondo tomo, che apparirà in seguito, affronterò il problema della totalizzazione stessa, cioè della Storia in corso e della Verità in divenire.

QUESTIONI DI METODO

I. Marxismo ed esistenzialismo

La Filosofia appare a taluni come un ambito omogeneo, in cui i pensieri nascono e muoiono, e i sistemi si edificano per poi crollare. Altri la ritengono un determinato—atteggiamento che saremmo sempre liberi di adottare, altri ancora un particolare settore della cultura. Per noi, la Filosofia *non esiste*; sotto qualunque forma la si consideri, quest'ombra di scienza, quest'eminenza grigia dell'umanità non è altro che un'astrazione ipostatizzata. In realtà, vi sono *delle* filosofie. O piuttosto - dal momento che non ne troverete mai più d'*una* alla volta che sia vivente - in certe circostanze ben definite, *una* filosofia si costituisce come espressione del movimento generale della società; e, finché vive, è lei a servire da ambito culturale ai contemporanei. Quest'oggetto sconcertante si presenta *ad un tempo* sotto aspetti profondamente distinti di cui opera di continuo l'unificazione.

E' anzitutto una certa maniera per la classe «in ascesa» di prendere coscienza di sé;¹ coscienza che può essere chiara o confusa, diretta o indiretta : ai tempi della nobiltà di toga e del capitalismo mercantile, una borghesia di giuristi, di commercianti e di banchieri ha colto qualcosa di se stessa attraverso il cartesianesimo; un secolo e mezzo più tardi, nella fase primitiva dell'industrializzazione, una borghesia di fabbricanti, d'ingegneri e di scienziati si è oscuramente scoperta nell'immagine dell'uomo universale che il kantismo le proponeva.

Ma, per essere davvero filosofico, questo specchio deve presentarsi come la totalizzazione del Sapere contemporaneo: il filosofo opera l'unificazione di tutte le conoscenze regolandosi su determinati schemi direttivi che traducono gli atteggiamenti e le tecniche della classe in ascesa di fronte alla sua epoca ed al mondo. Più tardi, quando i particolari di questo Sapere saranno stati ad uno ad uno contestati e distrutti

dal progresso dei lumi, l'insieme rimarrà come un contenuto indifferenziato : dopo esser state connesse da principi, tali conoscenze, rese quasi indecifrabili, conetteranno quei principi a loro volta. Ridotto alla sua più semplice espressione, l'oggetto filosofico resterà nello «spirito oggettivo» sotto forma di Idea regolatrice indicante un compito infinito; così si parla oggi da noi dell'«Idea kantiana» o, in Germania, della *Weltanschauung* di Fichte. Il fatto è che una filosofia, quando è in piena virulenza, non si presenta mai come una cosa inerte, come l'unità passiva e già compiuta del Sapere; nata dal movimento sociale, è anch'essa movimento e incide sull'avvenire : questa totalizzazione concreta è insieme il progetto astratto di proseguire l'unificazione sino agli estremi limiti; sotto quest'aspetto, la filosofia si caratterizza come metodo di investigazione e di spiegazione; la fiducia che ripone in se stessa e nel proprio sviluppo futuro non fa che rispecchiare le certezze della classe che la sostiene. Ogni filosofia è pratica, anche quella che sembra a tutta prima la più contemplativa; il metodo è un'arma sociale e politica : il razionalismo analitico e critico dei grandi cartesiani è loro sopravvissuto; nato dalla lotta, s'è rivolto su di essa per illuminarla; nel momento in cui la borghesia cominciava ad abbattere le istituzioni dell'*Ancien Regime*, esso aggrediva i significati scaduti che tentavano di giustificarle.² Più tardi ha servito il liberalismo e ha dato una dottrina alle operazioni che tentavano di realizzare «l'atomizzazione» del proletario.

Così la filosofia resta efficace finché rimane vivente la *praxis* che l'ha generata, che la sostiene e che essa illumina. Ma si trasforma, perde la propria peculiarità, si spoglia d'ogni contenuto originale e datato nella misura medesima in cui impregna pian piano le masse, per divenire in esse e grazie ad esse uno strumento collettivo d'emancipazione. In tal modo il cartesianesimo, nel secolo XVIII, appare sotto due aspetti indissolubili e complementari : da un lato, come Idea della ragione, come metodo analitico, ispira Holbach, Helvetius, Diderot, lo stesso Rousseau, e lo si trova alla fonte dei *pamphlets* antireligiosi come del materialismo meccanicista; dall'altro lato, è passato nell'anonimato e condiziona gli atteggiamenti del Terzo Stato; in entrambi i casi la Ragione universale e analitica svanisce e riemerge sotto forma di

«spontaneità» : ciò significa che la risposta immediata dell'oppresso all'oppressione sarà *critica*. Questa rivolta astratta precede di pochi anni la Rivoluzione francese e l'insurrezione armata. Ma la violenza diretta delle armi abatterà privilegi già dissolti nella Ragione.

Le cose vanno così in là che lo spirito filosofico valica i limiti della classe borghese e s'infiltra negli ambienti popolari. E' il momento in cui la borghesia francese si pretende classe universale : le infiltrazioni della sua filosofia le consentiranno di mascherare le lotte che cominciano a dilaniare il Terzo Stato e di trovare per tutte le classi rivoluzionarie un linguaggio e gesti comuni.

Se la filosofia dev'essere insieme totalizzazione del sapere, metodo, Idea regolatrice, arma offensiva e comunità di linguaggio; se questa «visione del mondo» è anche uno strumento che agisce sulle società tarlate, se questa concezione particolare d'un uomo o d'un gruppo d'uomini diventa la cultura e, talvolta, la natura di tutta una classe, è evidente che le epoche di creazione filosofica sono rare. Tra il XVII e il XX secolo, ne vedo tre che designerò con nomi celebri : c'è il momento di Cartesio e di Locke, quello di Kant e di Hegel, e infine quello di Marx. Queste tre filosofie diventano, ciascuna a sua volta, l'humus di ogni pensiero particolare e l'orizzonte di ogni cultura, sono insuperabili finché il momento storico di cui sono espressione non è stato superato. L'ho constatato spesso : un argomento «antimarxista» è solo il ringiovanimento apparente di un'idea premarxista. Un preteso «superamento» del marxismo si ridurrà nella peggiore delle ipotesi a un ritorno al premarxismo, nella migliore alla riscoperta d'un pensiero già contenuto nella filosofia che si è creduto di superare. Quanto al «revisionismo», è un truismo o un'assurdità : non è il caso di riadattare una filosofia vivente al corso del mondo; essa vi si adatta da sola mediante mille iniziative, mille ricerche particolari, in quanto è tutt'uno con il movimento della società. Anche coloro che si ritengono i portavoce più fedeli dei loro predecessori, nonostante la loro buona volontà, trasformano i pensieri che vorrebbero semplicemente ripetere; i metodi si modificano perché vengono applicati ad oggetti nuovi. Se questo movimento della filosofia non esiste più, c'è una sola alternativa: o è morta, o è

«in crisi». Nel primo caso non si tratta di rivedere ma di abbattere un edificio putrefatto; nel secondo, la «crisi filosofica» è espressione d'una determinata crisi sociale e il suo immobilismo è condizionato dalle contraddizioni che lacerano la società : una pretesa «revisione» effettuata da «esperti» non sarebbe dunque altro che una mistificazione idealistica senza portata reale; sono invece il movimento stesso della Storia, la lotta degli uomini su tutti i piani e a tutti i livelli dell'attività umana che liberano il pensiero prigioniero e gli permettono di raggiungere il suo pieno sviluppo.

Non è conveniente chiamare filosofi gli uomini di cultura che vengono dopo le grandi fioriture e si dedicano a metter ordine nei sistemi o a conquistare con i nuovi metodi terre ancora poco conosciute, quelli che danno alla teoria funzioni pratiche e se ne servono come di uno strumento per distruggere e per costruire : essi sfruttano l'ambito, ne fanno l'inventario, vi erigono qualche costruzione, capita loro persino d'introdurre taluni cambiamenti interni; ma si nutrono ancora del pensiero vivente dei grandi scomparsi. Sostenuto dalla folla in marcia, tale pensiero costituisce la loro dimensione culturale ed il loro avvenire, determina il campo delle loro indagini e persino della loro «creazione». Questi uomini *relativi*, propongo di chiamarli ideologi. E, poiché devo parlare dell'esistenzialismo, sia ben chiaro che lo considero un'*ideologia* : è un sistema parassitario che vive ai margini del Sapere, che ad esso si è opposto inizialmente e che, oggi, tenta d'integrarvisi. Per far meglio comprendere le sue ambizioni presenti e la sua funzione, bisogna ritornare indietro, al tempo di Kierkegaard.

La più vasta totalizzazione filosofica è l'hegelismo. In esso il Sapere viene elevato alla sua dignità più eminente : non si limita a considerare l'essere dal di fuori, ma lo incorpora e lo dissolve in se stesso : lo spirito si oggettiva, si aliena e si riprende senza posa, realizzandosi attraverso la propria storia. L'uomo s'esteriorizza e si perde nelle cose, ma ogni alienazione è superata dal sapere assoluto del filosofo. Perciò i dissidi e le contraddizioni che determinano la nostra infelicità sono momenti che si pongono per essere superati ; non siamo soltanto *conoscenti* : nel trionfo dell'autocoscienza intellettuale risulta che siamo *conosciuti* : il sapere ci permea da parte a

parte e ci situa prima di dissolversi, siamo *integrati vivi* alla totalizzazione suprema : così il *puro vissuto* di un'esperienza tragica, o d'una sofferenza che conduce alla morte, viene assorbito dal sistema come una determinazione relativamente astratta che va mediata, come un passaggio che conduce all'assoluto, solo concreto autentico.³

Di fronte a Hegel, Kierkegaard sembra contare appena; non è certamente un filosofo, titolo che d'altronde lui stesso ha rifiutato. In realtà, è un cristiano che non vuol lasciarsi rinchiudere nel sistema e che afferma senza tregua contro «l'intellettualismo» di Hegel l'irriducibilità e la specificità del vissuto. Non c'è dubbio, come ha fatto notare Jean Wahl, che un hegeliano avrebbe assimilato questa coscienza romantica fondandola sulla «coscienza infelice», momento già superato e conosciuto nei suoi caratteri essenziali; ma è appunto questo sapere oggettivo che Kierkegaard contesta: per lui, il superamento della coscienza infelice resta puramente verbale. L'uomo *esistente* non può essere assimilato da un sistema d'idee; checché si possa dire e pensare sulla sofferenza, essa sfugge al sapere nella misura in cui è sofferta in se stessa e per se stessa, e nella misura in cui il sapere resta impotente a trasformarla. «Il filosofo costruisce un palazzo d'idee e abita una capanna.» Beninteso, Kierkegaard vuol difendere la religione: Hegel non voleva che il cristianesimo potesse essere «superato» ma, per ciò stesso, ne ha fatto il più alto momento dell'esistenza umana; Kierkegaard insiste invece sulla trascendenza del Divino; tra uomo e Dio, mette una distanza infinita, l'esistenza dell'Onnipotente non può essere oggetto di sapere oggettivo, ma costituisce l'aspirazione d'una fede soggettiva. E questa fede, a sua volta, nella sua forza e nel suo spontaneo affermarsi, non si ridurrà mai a un momento superabile e classificabile, ad una conoscenza. Così egli è condotto a rivendicare la pura soggettività singola contro l'universalità oggettiva dell'essenza, l'intransigenza angusta e appassionata della vita immediata contro la tranquilla mediazione d'ogni realtà, la credenza, che s'afferma ostinatamente *nonostante* lo scandalo, contro l'evidenza scientifica. Cerca armi dovunque per sfuggire alla terribile «mediazione»; scopre in se stesso opposizioni, indecisioni, equivoci che non possono venir superati : paradossi,

ambiguità, discontinuità, dilemmi, ecc. In tutti questi dissidi, Hegel non vedrebbe certo che contraddizioni in formazione o in corso di sviluppo; ma è proprio quel che Kierkegaard gli rimprovera: prima ancora di acquistarne coscienza, il filosofo di Jena avrebbe deciso di considerarle come idee tronche. In realtà, la vita soggettiva, nella misura stessa in cui è vissuta, non può mai costituire l'oggetto d'un sapere; essa sfugge per principio alla conoscenza e il rapporto fra credente e trascendenza non può esser concepito sotto forma di *superamento*. Un'interiorità che pretende di affermarsi contro ogni filosofia nella sua angustia e profondità infinita, una soggettività ritrovata al di là del linguaggio come l'avventura personale di ciascuno di fronte agli altri e a Dio : ecco ciò che Kierkegaard ha chiamato *esistenza*.

Come si vede, Kierkegaard è inseparabile da Hegel e la sua feroce negazione d'ogni sistema non può aver origine se non in un campo culturale interamente dominato dall'hegelismo. Questo danese si sente minacciato dai concetti, dalla Storia, difende la sua pelle, è la reazione del romanticismo cristiano contro l'umanizzarsi razionalista della fede. Sarebbe troppo facile respingerne l'opera con l'etichetta di soggettivismo: occorre piuttosto rilevare, ricollocandosi nel quadro dell'epoca, che Kierkegaard ha ragione contro Hegel come Hegel ha ragione contro Kierkegaard. Hegel ha ragione: invece d'insistere come l'ideologo danese in paradossi rigidi e poveri che alla fin fine rinviano a una vuota soggettività, il filosofo di Jena mira con i suoi concetti al concreto autentico e la mediazione si presenta sempre come un arricchimento. Kierkegaard ha ragione : il dolore, il bisogno, la passione, la pena degli uomini sono realtà brute che non possono essere né superate né mutate dal sapere : certamente il suo soggettivismo religioso può passare a buon diritto per il colmo dell'idealismo, ma, rispetto a Hegel, segna un progresso verso il realismo poiché insiste anzitutto sull'irriducibilità d'un certo reale al pensiero e sulla sua *priorità*. Ci sono da noi psicologi e psichiatri⁴ che considerano talune evoluzioni della nostra vita intima come il risultato d'uri lavoro che essa esercita su se stessa : in questo senso, l'*esistenza* kierkegaardiana è il *lavoro* della nostra vita interiore - resistenze vinte e senza posa rinascenti, sforzi sempre rinnovati, disperazioni superate,

fallimenti provvisori e vittorie precarie - in quanto questo lavoro s'opponesse direttamente alla conoscenza intellettuale. Kierkegaard fu forse il primo a rilevare, contro Hegel e grazie a lui, l'incommensurabilità di reale e sapere. E tale incommensurabilità può essere all'origine d'un irrazionalismo conservatore : è una delle maniere in cui si può intendere l'opera di questo ideologo. Ma essa può intendersi anche come la morte dell'idealismo assoluto : non sono le idee che cambiano gli uomini, non basta conoscere una passione nella sua causa per sopprimerla, bisogna viverla, opporle altre passioni, combatterla con tenacia, insomma lavorare se stessi.

È sorprendente che il marxismo rivolga lo stesso rimprovero a Hegel, sia pure da un altro punto di vista. Per Marx, infatti, Hegel ha confuso l'oggettivazione, semplice esteriorizzazione dell'uomo nell'universo, con l'alienazione, che rivolge contro l'uomo la sua esteriorizzazione. Presa in se stessa - Marx lo sottolinea ripetutamente - l'oggettivazione sarebbe un effondersi, permetterebbe all'uomo, che produce e riproduce senza sosta la propria vita e che si trasforma cambiando la natura, di «contemplare se stesso in un mondo che egli ha creato». Nessuna acrobazia dialettica può farne uscire l'alienazione, poiché non si tratta d'un gioco di concetti ma della Storia reale: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà; tali rapporti di produzione corrispondono a un dato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali; l'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e a cui corrispondono forme di coscienza sociale ben determinate.» Ora, nella fase attuale della nostra storia, le forze produttive sono entrate in conflitto con i rapporti di produzione, il lavoro creatore è alienato, l'uomo non si riconosce nel proprio prodotto e la sua fatica spossante gli si presenta come una forza nemica. Poiché l'alienazione sorge come risultato di questo conflitto, essa è una realtà storica assolutamente irriducibile a un'idea; perché gli uomini se ne liberino e il lavoro diventi la pura oggettivazione di loro stessi, non basta «che la coscienza si autopensi», ma occorre il lavoro materiale e la *praxis* rivoluzionaria : quando Marx scrive «come non si giudica un individuo in base all'idea che egli fa

di se stesso, così non si può giudicare una... epoca di sconvolgimento rivoluzionario in base alla sua autocoscienza», egli rileva la priorità dell'azione (lavoro e *praxis* sociale) sul *sapere*, oltre che la loro eterogeneità. Afferma, anche lui, che il fatto umano è irriducibile a conoscenza, che va *vissuto* e *prodotto*; senonché, non lo confonde con la vuota soggettività, puritana e mistificata, d'un piccolo borghese, ma ne fa il tema immediato della totalizzazione filosofica : ciò che mette al centro delle sue ricerche è l'uomo concreto, quell'uomo che si definisce a un tempo per i suoi bisogni, per le condizioni materiali della sua esistenza e per la natura del suo lavoro, cioè della sua lotta contro le cose e .contro gli uomini.

Così Marx ha ragione sia contro Kierkegaard che contro Hegel in quanto afferma con il primo la specificità dell'*esistenza* umana e considera, con il secondo, l'uomo concreto nella sua realtà oggettiva. In queste condizioni, sembrerebbe naturale che l'esistenzialismo, questa protesta idealistica contro l'idealismo, avesse perduto ogni utilità e non fosse sopravvissuto al declino dell'hegelismo.

In effetti, subisce un'eclisse : nel quadro generale della lotta che conduce contro il marxismo, il pensiero borghese si appoggia sui postkantiani, su Kant stesso e su Cartesio: non ha l'idea di rifarsi a Kierkegaard. Il danese riapparirà agli inizi del secolo XX, quando si comincerà a combattere la dialettica marxista opponendole pluralismi, ambiguità, paradossi, cioè a partire dal momento in cui, per la prima volta, il pensiero borghese è ridotto alla difensiva. La comparsa, tra le due guerre, d'un esistenzialismo tedesco corrisponde certamente - almeno in Jaspers -⁵ a una sorniona volontà di risuscitare il trascendente. Del resto - come ha rilevato Jean Wahl - già di Kierkegaard ci si poteva chiedere se non attirasse i suoi lettori negli abissi della soggettività al solo fine di indurli a scoprirvi l'infelicità dell'uomo senza Dio. Questa trappola sarebbe abbastanza nello stile del «grande solitario», che negava la comunicazione tra gli uomini e che, per influenzare il suo simile, non vedeva altro mezzo che «l'azione indiretta».

Jaspers, invece, gioca a carte scoperte : si è limitato solo a commentare il suo maestro, e la sua originalità consiste soprattutto nel mettere in rilievo taluni temi e nel mascherarne altri. Il trascendente, ad esempio, sembra a tutta prima assente

dal suo pensiero, ma in realtà lo permea; ci si insegna a presentirlo attraverso i nostri fallimenti, ne è il senso profondo. Tale idea si trova già in Kierkegaard ma con minor rilievo, trattandosi di un cristiano che pensa e vive nell'ambito d'una religione rivelata. Jaspers, muto sulla Rivelazione, ci riconduce - mediante il discontinuo, il pluralismo e l'impotenza — alla soggettività pura e formale che si scopre e scopre la trascendenza attraverso le proprie sconfitte. La riuscita, infatti, come *oggettivazione*, permetterebbe alla persona d'isciversi nelle cose e, di conseguenza, l'obbligherebbe a superarsi. La meditazione dello scacco s'addice perfettamente a una borghesia parzialmente decristianizzata ma che rimpiange la fede perché non riesce più a credere nella propria ideologia razionalista e positivista. Già Kierkegaard considera sospetta ogni vittoria perché distoglie l'uomo da sé. Kafka ha ripreso questo tema cristiano nel suo *Diario*, e vi si può trovare una certa verità in quanto, in un mondo dell'alienazione, il vincitore individuale non si riconosce nella propria vittoria e ne diviene anzi lo schiavo. Ma ciò che importa a Jaspers è di cavarne un pessimismo soggettivo da far sboccare in un ottimismo teologico che non osa definirsi tale; infatti il trascendente rimane velato, non lo si avverte che per la sua assenza; non si supererà il pessimismo, si *presentirà* la riconciliazione restando al livello d'una contraddizione insormontabile e d'un totale laceramento; questa condanna della dialettica ha di mira non più Hegel, ma Marx. Non è più rifiuto del *Sapere*, è rifiuto della *praxis*. Kierkegaard non voleva figurare come concetto nel sistema hegeliano, Jaspers si rifiuta di cooperare *come individuo* alla storia che i marxisti fanno. Kierkegaard realizzava un progresso su Hegel poiché affermava la *realtà* del vissuto, ma Jaspers è in regresso sul movimento storico poiché sfugge lo svolgersi della *praxis* in una soggettività astratta il cui unico scopo è quello di raggiungere una certa *qualità* intima.⁶ Quest'ideologia di ripiego esprimeva abbastanza bene, ancor ieri, l'atteggiamento d'una certa Germania incappata nelle due sconfitte e quello d'una certa borghesia europea che vuole giustificare i privilegi mediante un'aristocrazia dell'anima, evadere dalla propria oggettività in una soggettività squisita e perdersi nel fascino d'un presente ineffabile per non vedere l'avvenire. Filosoficamente, questo

pensiero molle e subdolo è solo una sopravvivenza e non offre grande interesse. Ma c'è un altro esistenzialismo che si è sviluppato ai margini del marxismo e non contro. Ad esso ci richiamiamo e di esso appunto intendo parlare.

Con la sua presenza *reale*, una filosofia trasforma le strutture del Sapere, suscita delle idee e, anche quando definisce le prospettive pratiche d'una classe sfruttata, polarizza la cultura delle classi dirigenti e la cambia. Marx scrive che le idee della classe dominante sono le idee dominanti. Ha *formalmente* ragione: quando avevo vent'anni, nel 1925, non esisteva una cattedra di marxismo all'università e gli studenti comunisti si guardavano bene dal ricorrere al marxismo o anche solo dal nominarlo nelle loro esercitazioni; sarebbero stati bocciati a tutti gli esami. L'orrore della dialettica era tale che persino Hegel ci era sconosciuto. Certo, ci permettevano di leggere Marx, ce ne consigliavano magari la lettura : bisognava conoscerlo «per confutarlo». Ma senza tradizione hegeliana e senza maestri marxisti, senza programma, senza strumenti di pensiero, la nostra generazione, come le precedenti e come la seguente, ignorava tutto del materialismo storico.⁷ Per contro, ci insegnavano minuziosamente la logica aristotelica e la logistica. In quell'epoca lessi *Il Capitale* e *L'Ideologia tedesca* : capivo tutto luminosamente e non capivo proprio niente. Capire è mutare se stessi, andare oltre se stessi : quella lettura non mi mutava affatto. Ma quello che cominciava a mutarmi, invece, era la *realtà* del marxismo, la pesante presenza, al mio orizzonte, delle masse operaie, corpo enorme e cupo che *viveva* il marxismo, che lo *praticava*, e che esercitava a distanza un'irresistibile attrazione sugli intellettuali piccolo borghesi. Quando la leggevamo nei libri, questa filosofia non godeva d'alcun privilegio ai nostri occhi. Un prete,⁸ che ha scritto di recente su Marx un'opera copiosa e d'altronde ricca d'interesse, dichiara tranquillamente nelle prime pagine: «È possibile studiare il (suo) pensiero così come si studia quello d'un altro filosofo o d'un altro sociologo.» Era quel che pensavamo anche noi; finché questo pensiero ci appariva attraverso parole scritte rimanevamo «oggettivi»; ci dicevamo: «Ecco le concezioni d'un intellettuale tedesco che abitava a Londra verso la metà del secolo scorso.» Ma quando si presentava come una

determinazione reale del proletariato, come il senso profondo - per se stesso e in sé - dei suoi atti, esso ci attirava irresistibilmente senza che lo sapessimo e deformava ogni nostra cultura acquisita. Lo ripeto : non era l'idea che ci sconvolgeva ; non era nemmeno la condizione operaia, di cui avevamo una cognizione astratta ma non l'esperienza. No: era l'una unita all'altra, era, avremmo detto allora nel nostro gergo di idealisti in rottura con l'idealismo, il proletariato come incarnazione e veicolo di un'idea. E credo che occorra qui completare la formula di Marx : quando la classe in ascesa prende coscienza di se stessa, questa presa di coscienza agisce a distanza sugli intellettuali e ne disgrega le idee. Noi rifiutammo l'idealismo ufficiale in nome del «tragico della vita».⁹ Quel proletariato lontano, invisibile, inaccessibile ma cosciente e agente ci forniva la prova - oscuramente per molti di noi - che non tutti i conflitti erano risolti. Eravamo stati educati nell'umanesimo borghese e questo umanesimo ottimista andava in frantumi poiché indovinavamo, intorno alla nostra città, la folla immensa dei «sotto-uomini coscienti della propria sotto-umanità», ma sentivamo questo frantumarsi in maniera ancora idealista e individualista : gli autori che amavamo ci spiegavano, in quel periodo, che l'esistenza è *uno scandalo*. Ciò che c'interessava, tuttavia, erano gli uomini reali con il loro lavoro e le loro pene; reclamavano una filosofia che rendesse conto di tutto senza accorgersi che essa esisteva già e che era proprio lei a provocare in noi quest'esigenza. Un libro ebbe molto successo tra noi, in quell'epoca : *Verso il concreto*, di Jean Wahl. Tuttavia, eravamo delusi da quel «verso» : dal concreto totale volevamo *partire*, al concreto assoluto volevamo arrivare. Ma l'opera ci piaceva perché metteva in difficoltà l'idealismo scoprendo paradossi, ambiguità, conflitti non risolti nell'universo. Imparammo a volgere il pluralismo (questo concetto *di destra*) contro l'idealismo ottimista e monista dei nostri professori, in nome d'un pensiero di sinistra inconsapevole ancora di se stesso. Adottavamo con entusiasmo tutte le dottrine che dividevano gli uomini in gruppi stagni. Democratici «piccolo-borghesi», rifiutavamo il razzismo ma ci piaceva pensare che la «mentalità primitiva» o l'universo del fanciullo e del pazzo ci restassero perfettamente impenetrabili. Sotto l'influenza della guerra e della rivoluzione russa

opponevamo - soltanto in teoria, beninteso - la violenza ai dolci sogni dei nostri professori. Era una cattiva violenza (insulti, risse, suicidi, assassini, catastrofi irreparabili) che rischiava di condurci al fascismo; ma aveva ai nostri occhi il vantaggio di metter l'accento sulle contraddizioni della realtà. Così, il marxismo come «filosofia divenuta mondo» ci strappava alla cultura defunta d'una borghesia che vivacchiava sul suo passato; c'impegnavamo alla cieca sulla strada rischiosa d'un realismo pluralista che considerava l'uomo e le cose nella loro esistenza «concreta». Eppure, rimanevamo nell'ambito delle «idee dominanti»: non ci veniva ancora in mente di considerare l'uomo che volevamo conoscere nella sua vita reale anzitutto come un lavoratore che produce le condizioni della propria vita. Confondemmo a lungo il *totale* e l'*individuale*; il pluralismo - che ci era servito tanto bene contro l'idealismo di Brunschvicg - ci impedì di comprendere la totalizzazione dialettica; indugiavamo a descrivere essenze e tipi artificialmente isolati piuttosto che ricostruire il movimento sintetico d'una verità «divenuta». Gli avvenimenti politici ci condussero a utilizzare come falsariga, più comoda che veridica, lo schema della «lotta di classe»: ma ci volle tutta la storia sanguinosa di questo mezzo secolo per farcene cogliere la realtà e per collocarci in una società dilaniata. Fu la guerra ad infrangere i quadri invecchiati del nostro pensiero. La guerra, l'occupazione, la resistenza, gli anni che seguirono. Volevamo combattere a fianco della classe operaia, comprendevamo finalmente che il concreto è la storia e l'azione dialettica. Avevamo rinnegato il realismo pluralista per averlo ritrovato nei fascisti e scoprivamo il mondo.

Perché dunque «l'esistenzialismo» ha conservato la propria autonomia? Perché non s'è dissolto nel marxismo?

A tale questione Lukacs ha creduto di rispondere in un libriccino intitolato *Esistenzialismo e Marxismo*. Secondo lui, gli intellettuali borghesi sono stati costretti «ad abbandonare il metodo dell'idealismo pur salvaguardandone i risultati e i fondamenti: donde la necessità storica d'una "terza via" (tra materialismo e idealismo) nell'esistenza e nella coscienza borghese nel corso del periodo imperialista». Mostrerò più oltre i disastri che questa volontà *a priori* di concettualizzazione ha esercitato in seno al marxismo.

Osserviamo qui semplicemente che Lukacs non si rende per nulla conto del fatto principale : noi eravamo convinti *nello stesso tempo* che il materialismo storico fornisse la sola interpretazione valida della storia e che l'esistenzialismo restasse il solo modo concreto d'accostare la realtà. Non pretendo di negare le contraddizioni di questo atteggiamento : mi limito a constatare che Lukacs non lo sospetta neppure. Orbene, molti intellettuali, molti studenti hanno vissuto e vivono ancora nella tensione di questa doppia esigenza. Donde deriva ciò? Da una circostanza che Lukacs conosceva perfettamente ma di cui allora non poteva dir nulla : dopo averci attirati a sé come la luna attira le maree, dopo aver trasformato tutte le nostre idee, dopo aver liquidato in noi le categorie del pensiero borghese, il marxismo, bruscamente, ci piantava in asso; non soddisfaceva il nostro bisogno di comprendere; sul terreno particolare in cui eravamo collocati, non aveva più niente di nuovo da insegnarci perché s'era fermato.

Il marxismo se fermato : appunto perché questa filosofia vuol cambiare il mondo, perché mira al «divenir-mondo della filosofia», perché è e vuol essere *pratica*, s'è operata in essa una scissione vera e propria che ha confinato la teoria da una parte e la *praxis* dall'altra. Dal momento in cui l'U.R.S.S., accerchiata, solitaria, ha intrapreso il suo gigantesco sforzo d'industrializzazione, il marxismo non poteva non subire il contraccolpo di queste nuove lotte, e quindi delle necessità pratiche e degli errori che ne sono quasi inseparabili. In questo periodo di ripiegamento (per l'U.R.S.S.) e di riflusso (per i proletariati rivoluzionari) anche l'ideologia viene subordinata a una doppia esigenza : la sicurezza - cioè l'unità - e la costruzione *nell'U.R.S.S.* del socialismo. Il pensiero concreto deve nascere dalla *praxis* e rivolgersi su di essa per illuminarla : non a caso e senza regole ma - come in ogni scienza ed in ogni tecnica - conforme a dei principi. Ora, i dirigenti del Partito, accanitisi a spingere al limite l'integrazione del gruppo, temettero che il libero divenire della verità, con tutte le discussioni e tutti i conflitti che esso comporta, spezzasse l'unità della lotta; si riservarono il diritto di definire la linea e d'interpretare l'avvenimento; inoltre, per paura che l'esperienza portasse i propri lumi, che rimettesse in

discussione certe loro idee direttrici e contribuisse a «indebolire la lotta ideologica», collocarono la dottrina fuori della sua portata. La separazione della teoria dalla pratica ebbe per risultato di trasformare questa in un empirismo senza principi e quella in un Sapere puro e irrigidito. D'altra parte, la pianificazione, imposta da una burocrazia che non voleva riconoscere i propri errori, diveniva per ciò stesso una violenza fatta alla realtà, e siccome si determinava la produzione futura d'una nazione negli uffici, spesso fuori del suo territorio, questa violenza aveva per contropartita un idealismo assoluto: si sottomettevano a priori gli uomini e le cose alle idee; l'esperienza, quando non corrispondeva alle previsioni, non poteva che aver torto. La metropolitana di Budapest era reale nella testa di Rakosi; se il sottosuolo di Budapest non permetteva di costruirla, ciò significava che il sottosuolo di Budapest era controrivoluzionario. Il marxismo, in quanto interpretazione filosofica dell'uomo e della storia, doveva necessariamente riflettere i partiti presi della pianificazione: tale fissazione dell'idealismo e della violenza esercitò sui fatti una violenza idealista. Per anni l'intellettuale marxista ha creduto di servire il proprio partito violando l'esperienza, trascurando i particolari imbarazzanti, semplificando grossolanamente i dati e soprattutto concettualizzando l'avvenimento *prima* d'averlo studiato. E non mi riferisco solo ai comunisti ma a tutti gli altri - simpatizzanti, trozkisti o trozkizzanti - in quanto sono stati *costituiti* dalla loro simpatia per il P.C. o dalla loro opposizione. Il 4 novembre, al momento del secondo intervento sovietico in Ungheria e senza disporre ancora di nessuna informazione sulla situazione, il partito di ogni gruppo era già preso : si trattava di un'aggressione della burocrazia russa contro la democrazia dei Consigli operai, d'una rivolta delle masse contro il sistema burocratico o d'un tentativo controrivoluzionario che la moderazione sovietica aveva saputo reprimere. In seguito si sono avute notizie, molte notizie: ma non ho sentito, dire che un solo marxista abbia cambiato parere. Tra le interpretazioni che ho appena citato ce n'è una che rivela il metodo a nudo, quella che riduce i fatti ungheresi a un'«aggressione sovietica contro la democrazia dei Consigli operai».¹⁰ E' ovvio che i Consigli operai sono un istituto democratico; si può addirittura sostenere che su di essi

si fonda l'avvenire della società socialista. Ma ciò non toglie che non esistevano in Ungheria al momento del primo intervento sovietico; e la loro comparsa, durante l'insurrezione, fu troppo breve e agitata perché si possa parlare di democrazia organizzata. Non importa : sono sorti dei Consigli operai, un intervento sovietico s'è prodotto. In base a ciò l'idealismo marxista procede con due operazioni simultanee : la concettualizzazione e il passaggio al limite. Si spinge la nozione empirica sino alla perfezione del tipo, il germe sino allo sviluppo totale; nello stesso tempo, si respingono i dati equivoci dell'esperienza : essi non possono che fuorviare. Ci si troverà dunque in presenza di una contraddizione tipica tra due idee platoniche : da un lato la politica esitante dell'U.R.S.S. viene sostituita dall'azione rigorosa e prevedibile dell'entità «Burocrazia sovietica»; dall'altro i Consigli operai sono scomparsi di fronte ad un'altra entità, la «Democrazia diretta». Chiamerò questi due oggetti «singolarità generali» : si fanno passare per realtà singolari e storiche, mentre si riducono alla pura e semplice unità formale di relazioni astratte e universali. La feticizzazione è completa se vengono dotate entrambe di poteri reali : la Democrazia dei Consigli operai implica in sé la negazione assoluta della Burocrazia, che reagisce schiacciando l'avversario. Non c'è dubbio che la fecondità del marxismo vivente derivi in parte dalla sua maniera d'accostare l'esperienza. Convinto che i fatti non sono mai apparizioni isolate, che, se si producono insieme, ciò avviene sempre nell'unità superiore d'un tutto, che sono collegati tra loro da rapporti interni e che la presenza dell'uno modifica l'altro nella sua natura profonda, Marx affronta lo studio della rivoluzione del febbraio 1848 o del colpo di stato di Luigi Napoleone Bonaparte in uno spirito sintetico; egli vi vede delle totalità ad un tempo scisse e prodotte dalle loro contraddizioni interne. Probabilmente l'ipotesi del fisico, prima di venir confermata dall'esperimento, è, anch'essa, una decifrazione dell'esperienza; rifiuta l'empirismo per il semplice fatto che è muto. Ma lo schema costitutivo di quest'ipotesi è universalizzante, non totalizzante; determina un rapporto, una funzione, e non un'unità concreta. Il marxista accosta il processo storico mediante schemi universalizzanti e totalizzatori. E, beninteso, la totalizzazione non viene operata

a caso ; la teoria determina la prospettiva e l'ordine dei condizionamenti, e studia questo o quel processo particolare nell'ambito d'un sistema generale in evoluzione. Ma in nessun caso, nei lavori di Marx, la prospettiva pretende di impedire o di rendere inutile l'apprezzamento del processo come totalità *singolare*. Quando studia, ad esempio, la breve e tragica storia della Repubblica del 1848, non si limita a dichiarare — come si farebbe oggi — che la piccola borghesia repubblicana ha tradito il proletariato, suo alleato. Cerca invece di rendere la tragedia nei particolari e nell'insieme. Se subordina i fatti aneddotici alla totalità (d'un movimento, d'un atteggiamento), lo fa perché attraverso quelli vuole scoprire questa. In altri termini, dà a ogni evento, oltre che il suo significato particolare, una funzione rivelatrice : siccome il principio che presiede all'indagine è di cercare l'insieme sintetico, ogni fatto, una volta stabilito, viene interrogato e decifrato come parte d'un tutto; *su di esso* appunto, mediante lo studio delle sue lacune e dei suoi «sovrasignificati» si determina, a titolo d'ipotesi, la totalità nel cui seno ritroverà la sua verità. Così il marxismo vivente è *euristico* : in rapporto alla sua ricerca concreta, i suoi principi e il suo sapere anteriore appaiono come *regolatori*. Mai, in Marx, si trovano *entità* : le totalità (per esempio la «piccola borghesia» nel *18 Brumaio*) sono viventi; si definiscono da sole nell'ambito della ricerca.¹¹ Non si capirebbe, altrimenti, l'importanza che i marxisti attribuiscono (ancor oggi) all'«analisi» della situazione. È evidente infatti che tale analisi non può bastare e che costituisce il primo momento d'uno sforzo di ricostruzione sintetica.

Ma è anche vero che essa è indispensabile alla ricostruzione posteriore degli insiemi.

Orbene, il volontarismo marxista, che si compiace di parlare d'analisi, ha ridotto questa operazione a una semplice cerimonia. Il problema non è più di studiare i fatti nella prospettiva generale del marxismo per arricchire la conoscenza e per illuminare l'azione : l'analisi consiste unicamente nello sbarazzarsi del particolare, nel forzare il significato di taluni avvenimenti, nello snaturare certi fatti o persino nell'inventarne, al fine di trovarvi, al di sotto, come loro sostanza, delle «nozioni sintetiche» immutabili e feti-cizzate. I concetti aperti del marxismo si sono chiusi; non sono più delle

chiavi, degli schemi interpretativi : si pongono per se stessi come sapere già totalizzato. Questi tipi singolarissimi e feticizzati, il marxismo li rende, per parlare come Kant, concetti costitutivi dell'esperienza. Il contenuto reale di questi concetti tipici è sempre un *Sapere passato*, ma il marxista attuale ne fa un sapere eterno. Sua unica preoccupazione, al momento dell'analisi, sarà di «collocare» queste entità. Più è convinto che esse rappresentino *a priori* la verità e meno farà il difficile al momento della prova : l'emendamento Kerstein, gli appelli di «Radio Europa libera», dei rumori sono bastati ai comunisti francesi per «collocare» l'entità «imperialismo mondiale» all'origine dei fatti ungheresi. La ricerca totalizzatrice ha lasciato il posto a una scolastica della totalità. Il principio euristico : «cercare il tutto attraverso le parti», è diventato la pratica terrorista : «liquidare la particolarità». ¹² Non è un caso che Lukacs - quel Lukàcs che ha tanto spesso violato la storia - abbia trovato nel 1956 la migliore definizione di questo marxismo stereotipato. Venti anni di pratica gli conferiscono tutta l'autorità necessaria per chiamare questa pseudofilosofia *un idealismo volontarista*.

Oggi giorno l'esperienza sociale e storica cade al di fuori del Sapere. I concetti borghesi più non si rinnovano e si logorano presto; quelli che restano validi mancano di fondamento : le acquisizioni reali della sociologia americana non possono mascherare la sua incertezza teorica; dopo un folgorante inizio, la psicoanalisi s'è rattappita. Le conoscenze particolari sono parecchie, ma la base manca. Il marxismo, dal canto suo, dispone sì di fondamenti teorici tali da abbracciare l'intera attività umana, ma non sa più nulla : i suoi concetti sono dei *Diktat*, il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi *a priori* come Sapere assoluto. Di fronte a questa doppia ignoranza, l'esistenzialismo ha potuto rinascere e mantenersi perché affermava la realtà degli uomini, come Kierkegaard affermava contro Hegel la sua propria realtà. Senonché il danese rifiutava la concezione hegeliana dell'uomo e del reale. Invece esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto, ma, mentre il secondo ha riassorbito l'uomo nell'idea, il primo lo cerca *dovunque esso si trovi*, al lavoro, a casa, per strada. Noi non pretendiamo certo - come faceva Kierkegaard - che quest'uomo reale sia inconoscibile. Diciamo

soltanto che non è conosciuto. Provvisoriamente sfugge al Sapere, perché i concetti di cui disponiamo per comprenderlo sono presi a prestito dall'idealismo di destra o dall'idealismo di sinistra. Siamo attenti a non confondere questi due idealismi : il primo merita il suo nome per il *contenuto* dei suoi concetti e il secondo per *l'uso* che fa oggi dei suoi. È anche vero che la *pratica* marxista nelle masse non riflette o riflette poco la sclerosi della teoria : ma proprio il conflitto fra azione rivoluzionaria e scolastica di giustificazione impedisce all'uomo comunista, nei paesi socialisti come nei paesi borghesi, di raggiungere una chiara coscienza di sé : uno dei caratteri più sorprendenti della nostra epoca è che la storia si fa senza conoscersi. Si dirà probabilmente che è sempre stato così; ed era vero sino alla metà del secolo scorso. Insomma sino a Marx. Ma ciò che ha fatto la forza e la ricchezza del marxismo, è l'essere stato il tentativo più radicale d'illuminare il processo storico nella sua totalità. Da vent'anni, invece, la sua ombra oscura la storia : ciò perché ha cessato di vivere *con essa* e perché tenta, per conservatorismo burocratico, di ridurre il cambiamento a identità.¹³

Tuttavia bisogna intenderci : questa sclerosi non corrisponde a un invecchiamento normale. È prodotta da una congiuntura mondiale di tipo particolare; lungi dall'essere esaurito, il marxismo è ancora giovanissimo, quasi nell'infanzia : ha appena appena cominciato a svilupparsi. Esso rimane dunque la filosofia del nostro tempo : è insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora superate. I nostri pensieri, quali che siano, non possono formarsi che su questo humus; devono contenersi nella struttura che esso fornisce loro o perdersi nel vuoto o retrocedere. L'esistenzialismo, come il marxismo, affronta l'esperienza per scoprirvi sintesi concrete; non può concepire tali sintesi se non all'interno di una totalizzazione mobile e dialettica che è poi tutt'uno con la storia o - dal punto di vista rigorosamente culturale in cui ci collochiamo qui - con il «divenire-mondo-della-filosofia». Per noi la verità diviene, è e *sarà* divenuta. È una totalizzazione che si totalizza senza posa; i fatti particolari non significano nulla, non sono né veri né falsi finché non sono relazionati, tramite la mediazione di differenti totalità parziali, alla totalizzazione in corso. Andiamo più in là: quando

Garaudy scrive («Humanité» del 17 maggio 1955): «Il marxismo forma oggi in realtà il solo sistema di coordinate che consenta di situare e di definire un pensiero in qualsiasi ambito, dall'economia politica alla fisica, dalla storia alla morale», siamo d'accordo con lui. E lo saremmo pure se avesse esteso la sua affermazione - ma non è il suo caso - alle azioni degli individui e delle masse, alle opere, ai modi di vita, di lavoro, ai sentimenti, all'evoluzione particolare d'un istituto o d'un carattere. Per procedere ancora oltre, siamo anche pienamente d'accordo con Engels, quando scrive, nella lettera che ha fornito a Plekhanov l'occasione d'un attacco famoso contro Bernstein : «Non è dunque, come vogliono immaginarselo qua e là per pura e semplice comodità, un effetto automatico della situazione economica, sono invece gli uomini che fanno la loro storia da soli, ma in un ambiente dato che li condiziona, sulla base di condizioni reali anteriori, tra le quali le condizioni economiche, per influenzate che possano essere dalle altre condizioni politiche e ideologiche, sono nondimeno, in ultima istanza, le condizioni determinanti, e costituiscono da un capo all'altro il filo rosso che, solo, ci permette di comprendere.» Ed è noto che non concepiamo le condizioni economiche come la semplice struttura statica d'una società immutabile : sono anzi le loro contraddizioni a costituire il motore della storia. E' comico che Lukacs, nell'opera che ho citato, abbia creduto di distinguersi da noi ricordando la definizione marxista del materialismo, «il primato dell'esistenza sulla coscienza», quando l'esistenzialismo - il suo nome l'indica a sufficienza - fa di questo primato l'oggetto di un'affermazione di principio.¹⁴

Per essere ancor più precisi, noi aderiamo senza riserve alla formula del *Capitale* con cui Marx intende definire il suo «materialismo» : «Il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale»; e non possiamo concepire questo movimento sotto una forma diversa da quella d'un movimento dialettico (contraddizioni, superamento, totalizzazioni). Il Rubel mi rimprovera di non fare allusione a questo «materialismo marxiano» nel mio articolo del 1946 *Matérialisme et Revolution*. Ma fornisce lui stesso la ragione dell'omissione : «E' vero che questo autore ha di mira più Engels che Marx.» Sì. E

soprattutto i marxisti francesi d'oggi. Ma la proposizione di Marx mi sembra di un'evidenza insuperabile *finché* le trasformazioni dei rapporti sociali e i progressi della tecnica non avranno liberato l'uomo dal giogo della penuria. È noto il passo di Marx che fa allusione a quell'epoca lontana : «Il regno della libertà non comincia di fatto che là dove cessa il lavoro imposto dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova dunque al di là della sfera della produzione materiale propriamente detta.» (*Das Kapital*, III, p. 873.) Non appena esisterà *per tutti* un margine di libertà *reale* oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo; una filosofia della libertà ne prenderà il posto. Ma non abbiamo alcuna maniera, alcuno strumento intellettuale, alcuna esperienza concreta che ci permetta di concepire questa libertà, né questa filosofia.

Note

1. Se non menziono qui la *persona* che s'oggettiva e si scopre nella propria opera, è per il fatto che la filosofia di un'epoca supera di molto il filosofo — per grande che sia — che l'ha enunciata per primo. Ma, inversamente, vedremo che lo studio *delle* singole dottrine è inscindibile da un reale approfondimento delle filosofie. Il cartesianesimo illumina l'epoca e *situa* Cartesio all'interno dello sviluppo complessivo della ragione analitica; in tale prospettiva, Cartesio, preso come persona e come filosofo, illumina anche in pieno secolo XVIII il senso storico (e, di conseguenza, particolare) della razionalità nuova.

2. Nel caso del cartesianesimo, l'azione della «filosofia» resta negativa: sgombra, distrugge e fa intravedere attraverso le complicazioni infinite ed i particolarismi del sistema feudale, l'universalità astratta della proprietà borghese. Ma in altre circostanze, quando la lotta sociale assume anch'essa altre forme, il contributo della teoria può essere positivo.

3. Non c'è dubbio che si può tirare Hegel dalla parte dell'esistenzialismo e Hyppolite si è sforzato di farlo non senza successo nei suoi *Études sur Marx et Hegel*. Non è forse Hegel colui che ha dimostrato per primo «che c'è una realtà dell'apparenza in quanto tale»? E il suo panlogicismo non si sdoppia in pantragicismo? Non si può dunque scrivere a buon diritto che, per Hegel, «le esistenze si concatenano nella storia che esse fanno e da cui, in quanto universalità concreta, vengono giudicate e trascese»? Lo si può agevolmente, ma la questione non sta qui: ciò che oppone Kierkegaard a Hegel è che, per quest'ultimo, il tragico *d'una* vita è sempre superato. Il vissuto svanisce nel sapere. Hegel ci parla dello schiavo e della sua paura della morte. Ma questa, che fu *sofferta*, diventa semplice oggetto di conoscenza e momento d'una trasformazione anch'essa superata. Agli occhi di Kierkegaard, poco importa che Hegel parli di «libertà per morire» o che descriva correttamente taluni aspetti della fede, ciò che egli rimprovera all'hegelismo è di trascurare l'*insuperabile opacità* dell'esperienza vissuta. Il disaccordo non è soltanto né soprattutto al livello concettuale ma piuttosto a quello della

critica del sapere e della delimitazione della sua portata. Ad esempio, è perfettamente esatto che Hegel rilevi profondamente l'unità e l'opposizione della vita della coscienza.

Ma è anche vero che si tratta di incompletezze già riconosciute come tali *dal punto di vista* della totalità. O, per parlare il linguaggio della moderna se-meologia: per Hegel il *Significante* (ad un qualunque momento della storia), è il movimento dello Spirito (che si costituirà come significante-significato e come significato-significante, cioè come assoluto-soggetto); il *Significato*, è l'uomo vivente e la sua oggettivazione; per Kierkegaard, l'uomo è il Significante: egli produce da sé i significati e nessun significato lo coglie dal di fuori (Abramo non sa se è Abramo); non è mai il *significato* (nemmeno per Dio).

4. Cfr. Lagache, *Le travail du deuil*.

5. Il caso di Heidegger è troppo complesso perché possa esporlo qui.

6. È APPUNTO QUESTA QUALITÀ, AD UN TEMPO IMMANENTE (POICHÉ SI ESTENDE ATTRAVERSO LA NOSTRA SOGGETTIVITÀ VISSUTA) E TRASCENDENTE (POICHÉ RIMANE FUORI DELLA NOSTRA PORTATA) CHE JASPERS CHIAMA L'ESISTENZA.

7. Il che spiega perché gli intellettuali marxisti della mia età (comunisti o no) siano dei così cattivi dialettici: sono ritornati senza saperlo al materialismo meccanicista.

8. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Le Seuil.

9. Era una formula resa di moda dal filosofo spagnolo Miguel de Unamuno. Beninteso, questo «tragico» non aveva niente in comune con i veri conflitti della nostra epoca.

10. Sostenuta da ex-trotzkisti.

11. Naturalmente il concetto di «piccola borghesia» esiste nella filosofia marxista ben prima dello studio sul colpo di stato di Luigi Napoleone. Ma infatti la piccola borghesia esiste anch'essa, in quanto classe, da molto tempo. L'importante è che evolve con la storia e che presenta nel 1848 dei caratteri particolari che il concetto non può attingere da se stesso. Si vedrà Marx ritornare sulle linee generali che la definiscono come classe e determinare, *in base a ciò e in base all'esperienza*, le linee specifiche che la determinano come realtà singolare nel

1848. Per fare un altro esempio, guardate come cerca, nel 1853, in una serie di articoli (*The British Rule in India*), di rendere la fisionomia originale dell'Indostan. Maximilien Rubel, nel suo eccellente libro, cita questo testo così curioso (così scandaloso per i nostri marxisti contemporanei): «Questa strana combinazione d'Italia e d'Irlanda, d'un mondo di voluttà e d'un mondo di sofferenza, si trova anticipata nelle antiche tradizioni religiose dell'Indostan, in quella religione dell'esuberanza sensuale e dell'ascetismo feroce...» (Max Rubel: *Karl Marx*, p. 302. Il testo di Marx è apparso il 25 giugno 1853 con il titolo *On India*.) Dietro queste parole ritroviamo certamente i veri concetti e il metodo: la struttura sociale e l'aspetto geografico, ecco ciò che richiama l'Italia; la colonizzazione inglese, ecco ciò che richiama l'Irlanda, ecc. Comunque egli dà una *realtà* alle parole voluttà, sofferenza, esuberanza sensuale e ascetismo feroce. Meglio ancora, mostra la situazione attuale dell'Indostan «anticipata» (*prima degli inglesi*) dalle antiche tradizioni religiose. Che l'Indostan sia così o altrimenti, poco c'importa; ciò che qui conta è il colpo d'occhio che *rende la vita* agli oggetti dell'analisi.

12. Questo terrore intellettuale corrispondeva un tempo alla «liquidazione fisica» degli individui.

13. Ho detto la mia opinione sulla tragedia ungherese e non ritornerò sull'argomento. Dal punto di vista che ci interessa, poco importa *a priori* che i commentatori comunisti abbiano creduto di dover giustificare l'intervento sovietico. Ciò che invece si troverà desolante, è che le loro «analisi» abbiano totalmente soppresso l'originalità del fatto ungherese. Eppure non c'è dubbio che un'insurrezione a Budapest, dodici anni dopo la guerra, meno di cinque anni dopo la morte di Stalin, dovesse presentare dei caratteri ben particolari. Che fanno i nostri «schematizzatori»? Sottolineano gli errori del Partito, ma senza definirli: questi errori indeterminati assumono un carattere astratto ed eterno che li strappa al contesto storico per farne un'entità universale, «l'errore umano»; segnalano la presenza d'elementi reazionari ma senza mostrare la loro *realtà* ungherese: di colpo, essi passano alla Reazione eterna, sono fratelli dei controrivoluzionari del 1793, e il loro solo tratto definito è la volontà di nuocere. Infine questi commentatori presentano l'imperialismo mondiale come una forza

inesauribile e senza volto la cui essenza non varia qualunque sia il punto d'applicazione. Con questi tre elementi si costruisce un'interpretazione grimaldello (gli errori, la-reazione-locale-che-approfitta-del-malcontento-popolare e lo-sfruttamento-di-questa-situazione-da-parte-dell'imperialismo-mondiale) che s'applica bene o male a tutte le insurrezioni, compresi i disordini della Vandea o di Lione nel 1793, se solo si sostituisce «imperialismo» con «aristocrazia». Insomma, non è successo niente. Come volevasi dimostrare.

14. Il principio *metodologico* che fa cominciare la certezza con la riflessione non contraddice affatto il principio *antropologico* che definisce la persona concreta in base alla sua materialità. La riflessione, per noi, non si riduce alla semplice immanenza del soggettivismo idealista: è solo un punto di partenza che ci rigetta subito tra le cose e gli uomini, nel mondo. La sola teoria della conoscenza che possa essere oggi valida, è quella che si fonda su questa verità della microfisica: lo sperimentatore fa parte del sistema sperimentale. È la sola che permetta di scartare ogni illusione idealista, la sola che presenti l'uomo reale in mezzo al mondo reale. Ma questo realismo implica necessariamente un punto di partenza riflessivo, ossia, lo svelamento d'una situazione si fa nella e per la *praxis* che la cambia. Noi non mettiamo la presa di coscienza alla fonte dell'azione, ma vi scorgiamo un momento necessario dell'azione stessa: *in corso di compimento*, l'azione si dà i propri lumi. Ciò non toglie che tali lumi appaiano nella e per la presa di coscienza degli agenti, il che implica necessariamente che si faccia una teoria della coscienza. La teoria della conoscenza, invece, resta il punto debole del marxismo. Quando Marx scrive : « La concezione materialista del mondo significa semplicemente la concezione della natura così com'è, senza alcuna aggiunta estranea », si rende *sguardo oggettivo* e pretende di contemplare la natura così com'essa è in assoluto. Eliminata ogni soggettività e assimilatosi alla pura verità oggettiva, egli considera un mondo d'oggetti abitato da uomini-oggetti. In compenso, quando Lenin parla della nostra coscienza, scrive: «Non è che il riflesso dell'essere, nel migliore dei casi un riflesso approssimativamente esatto», e si toglie per ciò stesso il diritto di scrivere ciò che scrive. In entrambi i casi, si vuole sopprimere la soggettività: nel primo, ponendosene al di là, al

di qua nel secondo. Ma queste due proposizioni si contraddicono: come mai il «riflesso approssimativamente esatto» potrebbe diventare la fonte del *razionalismo materialista*? Si gioca su due tavoli: esiste, nel marxismo, una coscienza costitutrice che afferma *a priori* la razionalità del mondo (e che quindi cade nell'idealismo); tale coscienza costitutrice determina la coscienza costituita degli uomini particolari come semplice riflesso (il che dà luogo a un idealismo scettico). Ambedue queste concezioni provocano la frattura del rapporto reale dell'uomo con la storia poiché, nella prima, la conoscenza è teoria pura, sguardo non situato, e, nella seconda, essa è semplice passività. In questa, non c'è più esperimento, c'è solo un empirismo scettico, l'uomo svanisce e la sfida di Hume non può essere raccolta. In quella, lo sperimentatore trascende il sistema sperimentale. E non si cerchi di collegare l'una all'altra mediante una «teoria dialettica del riflesso», poiché entrambi i concetti sono per essenza *antidialettici*. Quando la conoscenza si fa apodittica e si costituisce contro ogni contestazione possibile senza mai definire la propria portata né i propri diritti, si scinde dal mondo e diventa un sistema formale; quando è ridotta a una pura determinazione psicofisiologica, perde il suo carattere principale, che è il rapporto con l'oggetto, per diventare anch'essa un puro oggetto di conoscenza. Nessuna mediazione può collegare il marxismo come enunciato di principi e di verità apodittiche al riflesso psico-fisiologico (o «dialettico»). Entrambe queste concezioni della conoscenza (il dogmatismo e la conoscenza-doppione) sono *premarxiste*. Nella dinamica delle «analisi» marxiste e soprattutto nel processo di totalizzazione, come anche nei rilievi di Marx sull'aspetto *pratico* della verità e sui rapporti generali della teoria e della *praxis*, sarebbe facile trovare gli elementi d'una epistemologia *realista* che non è mai stata sviluppata. Ma ciò che si può e si deve costruire in base a queste notazioni sparse, è una teoria che *situi* la conoscenza *nel mondo* (come la teoria del riflesso tenta malamente di fare) e la determini nella sua *negatività* (quella negatività che il dogmatismo staliniano spinge all'assoluto e trasforma in negazione). Solo allora si capirà che la conoscenza non è conoscenza delle idee ma conoscenza pratica *delle cose*; allora si potrà sopprimere il *riflesso* come intermediario inutile e

aberrante. Allora si potrà render conto di quel pensiero che si perde e s'aliena nel corso dell'azione per ritrovarsi proprio nell'azione e grazie ad essa. Ma quale nome dare a questa negatività situata, come momento della *praxis* e come pura relazione alle cose stesse, se non appunto quello di coscienza? Ci sono due maniere di cadere nell'idealismo : l'una consiste nel dissolvere il reale nella soggettività, l'altra nel negare ogni soggettività reale a profitto dell'oggettività. La verità è che la soggettività non è né tutto né nulla; rappresenta un momento del processo oggettivo (quello dell'interiorizzazione dell'esteriorità) e questo momento s'elimina sempre per rinascere sempre di nuovo. Ora, ciascuno di questi momenti effimeri - che sorgono nel corso della storia umana e che non sono mai né primi né ultimi - è vissuto come *punto di partenza* dal soggetto della storia. La «coscienza di classe» non è la semplice contraddizione vissuta che caratterizza oggettivamente la classe considerata: ma è questa contraddizione già superata dalla *praxis* e, per ciò stesso, conservata e negata insieme. Ed è appunto questa negatività svelante, questa distanza nella prossimità immediata a costituire in pari tempo ciò che l'esistenzialismo chiama «coscienza dell'oggetto» e «coscienza non tetica (di) sé».

II. Il problema delle mediazioni e delle discipline ausiliarie

Che cosa dunque c'impedisce di essere semplicemente dei marxisti? Il fatto che consideriamo le affermazioni di Engels e di Garaudy come principi direttivi, indicazioni di compiti, problemi, e non come verità concrete; il fatto che ci sembrano insufficientemente determinate e, in quanto tali, suscettibili di numerose interpretazioni : il fatto, insomma, che ci appaiono come idee regolatrici. Il marxista contemporaneo, invece, le trova chiare, precise e univoche; per lui, esse costituiscono già *un sapere*. Al contrario noi pensiamo che tutto rimanga da fare : bisogna trovare il metodo e costruire la scienza.

Non c'è dubbio che il marxismo permetta di *situare* un discorso di Robespierre, la politica dei montagnardi nei confronti dei sanculotti, la regolamentazione economica e le leggi del «massimo» votate dalla Convenzione, come i *Poemi* di Valéry o *La Légende des siècles*. Ma che significa dunque *situare*? Se mi riferisco ai lavori dei marxisti contemporanei, vedo che intendono determinare il posto reale dell'oggetto considerato nel processo totale: si stabiliranno le condizioni materiali della sua esistenza, la classe che l'ha prodotto, gli interessi di questa classe (o d'una frazione di questa classe), il suo movimento, la forma della sua lotta contro le altre classi, il rapporto fra le forze presenti, la posta in gioco, ecc. Il discorso, il voto, l'azione politica o il libro appariranno, allora, nella loro realtà oggettiva, come un certo momento di questo conflitto ; verranno definiti in base ai fattori da cui dipendono e all'azione reale che esercitano; verranno quindi fatti rientrare, come manifestazioni esemplari, nell'universalità dell'ideologia o della politica considerate anch'esse come sovrastrutture. Così si situeranno i girondini in riferimento a una borghesia di commercianti e d'armatori che ha provocato la guerra per imperialismo mercantile e che, quasi subito, vuole interromperla perché nuoce al commercio con l'estero.

I montagnardi diverranno invece i rappresentanti d'una borghesia più recente, arricchita dall'acquisto di beni nazionali e dalle forniture di guerra, che, di conseguenza, ha il massimo interesse a prolungare in conflitto. Così gli atti ed i discorsi di Robespierre verranno interpretati sulla base d'una contraddizione di fondo : per continuare la guerra, questo piccolo borghese deve appoggiarsi sul popolo, ma il ribasso dell'assegnato, l'accaparramento e la crisi dei viveri conducono il popolo a reclamare un dirigismo economico che nuoce agli interessi dei montagnardi e ripugna alla loro ideologia liberale; dietro a questo conflitto, si scopre la contraddizione più profonda fra parlamentarismo autoritario e democrazia diretta.¹ Si vuol situare un autore dei nostri giorni? L'idealismo è il terreno nutritivo di tutte le produzioni borghesi; questo idealismo è in movimento perché riflette a modo suo le contraddizioni profonde della società; ciascuno dei suoi concetti è un'arma contro l'ideologia in ascesa - l'arma è offensiva o difensiva secondo la congiuntura. O, meglio ancora, da offensiva all'inizio diventa in seguito difensiva. Così Lukàcs potrà distinguere la falsa quiete del primo anteguerra, che si esprime «con una specie di carnevale permanente dell'interiorità feticizzata» dalla grande penitenza, il riflusso del dopoguerra nel quale gli scrittori sono alla ricerca della «terza via» per dissimulare il loro idealismo.

Questo metodo non ci soddisfa : è *a priori*; non desume i suoi concetti dall'esperienza - o comunque non dall'esperienza nuova che cerca di decifrare - ma li ha già formati, è già certo della loro verità e assegnerà loro la funzione di schemi costitutivi : il suo unico scopo è di far entrare gli eventi, le persone o gli atti considerati negli stampi prefabbricati. Guardate Lukàcs : per lui, l'esistenzialismo heideggeriano si tramuta in attivismo sotto l'influenza dei nazisti; l'esistenzialismo francese, liberale e antifascista, esprime invece la rivolta dei piccolo-borghesi asserviti durante l'occupazione. Che bel romanzo! Purtroppo trascura due fatti essenziali. Anzitutto c'era in Germania *dimeno una* corrente esistenzialista che ha rifiutato ogni collusione con l'hitlerismo e che tuttavia è sopravvissuta al terzo Reich : quella di Jaspers. Perché mai questa Corrente indisciplinata non si conforma allo schema imposto? Avrebbe forse, come il cane di Pavlov, un

«riflesso di libertà» ? Inoltre esiste un fattore essenziale in filosofia : il tempo. Ce ne vuole parecchio per scrivere un'opera teorica. Il mio libro *L'Essere e il Nulla*, al quale egli si riferisce esplicitamente, era il risultato di ricerche iniziate sin dal 1930 : ho letto per la prima volta Husserl, Scheler, Heidegger e Jaspers nel 1933, durante il soggiorno di un anno alla Maison française di Berlino e fu *in questo periodo* (dunque mentre Heidegger doveva essere in pieno «attivismo») che ho subito la loro influenza. Infine, durante l'inverno 1939-1940, disponevo già del metodo e delle conclusioni principali. E che cos'è mai «l'attivismo» se non un concetto formale e vuoto che permette di liquidare *in blocco* un certo numero di sistemi ideologici che hanno solo rassomiglianze superficiali tra di loro? Heidegger non è *mai* stato «attivista» — per lo meno quando si è espresso in opere filosofiche. Il termine stesso, per vago che sia, attesta l'incomprensione totale dei marxisti nei confronti degli altri pensieri. Sì, Lukacs ha gli strumenti per capire Heidegger, ma non lo capisce, perché bisognerebbe che lo *leggesse*, che cogliesse il senso delle frasi ad una ad una. E non c'è più un solo marxista, a mia conoscenza, che ne sia ancora capace.² Infine, c'è stata tutta una dialettica - e assai complessa - da Brentano a Husserl e da Husserl a Heidegger : influenze, opposizioni, accordi, nuove opposizioni, incomprensioni, malintesi, rinnegamenti, superamenti, ecc. Tutto ciò compone, insomma, qualcosa che si potrebbe chiamare una *storia regionale*. Bisogna considerarla come un puro epifenomeno? Allora Lukacs lo dica. Oppure esiste qualcosa come un movimento delle idee e la fenomenologia di Husserl entra a far parte, in qualità di momento conservato e superato, del sistema di Heidegger? In tal caso, i principi del marxismo non sono mutati ma la *situazione* diventa molto più complessa.

Così, la volontà d'operare al più presto la riduzione dal politico al sociale ha talvolta falsato le analisi di Guérin : gli si può difficilmente concedere che la guerra rivoluzionaria sia *sin dal 39* un nuovo episodio della rivalità commerciale fra inglesi e francesi. Il bellicismo girondino è per essenza *politico*; e, senza alcun dubbio, i girondini nella loro stessa politica, esprimono la classe che li ha prodotti e gli interessi dell'ambiente che li sostiene : il loro ideale sdegnoso, la loro volontà di sottomettere il popolo, che disprezzano, all' *élite*

borghese dei lumi, cioè di conferire alla borghesia la funzione di despota illuminato, il loro radicalismo verbale e il loro opportunismo pratico, la loro sensibilità, la loro inavvedutezza, tutto porta un marchio di fabbrica, ma ciò che così s'esprime è piuttosto l'esaltazione di una piccola borghesia intellettuale in procinto di prendere il potere, che non la prudenza altera e già vecchia degli armatori e dei negozianti.

Allorché Brissot getta la Francia nella guerra per salvare la Rivoluzione e smascherare il tradimento del re, questo machiavellismo ingenuo esprime a sua volta perfettamente l'atteggiamento girondino che abbiamo testé descritto.³ Ma se ci ricollochiamo nell'epoca e se consideriamo i fatti anteriori : la fuga del re, il massacro dei repubblicani al Campo di Marte, lo slittamento a destra della Costituente moribonda e la revisione della Costituzione, l'incertezza delle masse, disgustate dalla monarchia e intimidite dalla repressione, l'astensionismo massiccio della borghesia parigina (10.000 votanti su 80.000 per le elezioni municipali), insomma la Rivoluzione *en panne*; se si tiene anche conto della ambizione girondina, è davvero necessario mistificare la *praxis politica*! Occorre ricordare la frase di Brissot «Abbiamo bisogno di grandi tradimenti» ? Occorre insistere sulle precauzioni prese nell'anno '92 per tenere l'Inghilterra al di fuori d'una guerra che, secondo Guérin, doveva essere diretta contro di essa?⁴ E' forse indispensabile considerare quest'impresa - che rivela da sé il suo senso e il suo fine, attraverso i discorsi e gli scritti contemporanei - come un'apparenza inconsistente che dissimula il conflitto degli interessi economici? Uno storico - anche se marxista - non può dimenticare che la realtà politica, per gli uomini del '92, è un assoluto, un irriducibile. Certo essi commettono l'errore d'ignorare l'azione di forze più sorde, meno nettamente svelabili ma infinitamente più potenti : ma ciò è proprio quanto li definisce borghesi del '92. è forse una ragione per commettere l'errore inverso e per rifiutare un'irriducibilità relativa alla loro azione ed ai moventi politici che essa definisce? Non si tratta d'altronde di determinare una volta per tutte la natura e la forza delle resistenze opposte da fenomeni di sovrastruttura ai tentativi di riduzione brutale : ciò significherebbe opporre un idealismo ad un altro. Bisogna semplicemente rifiutare l'*apriorismo* : solo l'esame senza

pregiudizi dell'oggetto storico potrà, in ogni caso, determinare se l'azione o l'opera riflettono i moventi sovrastrutturali di gruppi o d'individui formati da certi condizionamenti di base, o se esse vanno spiegate riferendosi immediatamente alle contraddizioni economiche e ai conflitti d'interessi materiali. La guerra di Secessione, malgrado l'idealismo puritano dei nordisti, va interpretata direttamente in termini d'economia, e anche i contemporanei ne furono coscienti; la guerra rivoluzionaria, invece, benché abbia assunto dopo il '93 un senso economico molto preciso, non è *direttamente riducibile* nel '92 al conflitto secolare dei capitalismi mercantili : bisogna passare attraverso la mediazione degli uomini concreti, del carattere che il condizionamento di base ha costituito in loro, degli strumenti ideologici di cui fanno uso, dell'ambiente reale della Rivoluzione; e soprattutto non bisogna dimenticare che la politica ha *di per se stessa* un senso sociale ed economico, poiché la borghesia lotta contro le pastoie d'una feudalità decrepita che le impedisce *dall'interno* di realizzare il suo pieno sviluppo. Allo stesso modo è assurdo ridurre *troppo presto* la generosità dell'ideologia agli interessi di classe, altrimenti si finisce solo col dar ragione a quegli antimarxisti che oggi si chiamano «machiavellici». Quando la Legislativa decide di fare una guerra di liberazione, non c'è dubbio che si lancia in un processo storico complesso, che la condurrà necessariamente a far guerre di conquista. Ma sarebbe un ben povero machiavellico chi riducesse l'ideologia del '92 a una semplice funzione di copertura mascherante l'imperialismo borghese : se non riconosciamo la sua realtà oggettiva e la sua efficacia, ricadiamo in quella forma d'idealismo spesso denunciata da Marx che si chiama economismo.⁵

Perché siamo delusi? Perché reagiamo contro le dimostrazioni brillanti e false di Guérin? Perché il marxismo concreto deve approfondire gli uomini reali e non dissolverli in un bagno deciso solforico. Ora la spiegazione rapida e schematica della guerra come operazione della borghesia commerciante fa sparire uomini che conosciamo bene, Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud, o li costituisce, in ultima analisi, come strumenti puramente passivi della loro classe. Ma, appunto, alla fine del '91 l'alta borghesia era in procinto di perdere il controllo della Rivoluzione (lo ritroverà solo nel

'94) : gli uomini nuovi che salivano verso il potere erano dei piccolo-borghesi più o meno declassati, poveri, senza troppi legami e che avevano appassionatamente unito il loro destino a quello della Rivoluzione. Ovviamente hanno subito delle influenze, sono stati guadagnati dal-l'«alta società» (il Tout-Paris, assai differente dalla buona società borghese). Ma in nessun caso e in nessun modo potevano esprimere spontaneamente la reazione collettiva degli armatori di Bordeaux e dell'imperialismo commerciale; erano favorevoli allo sviluppo delle ricchezze ma l'idea di rischiare la Rivoluzione in una guerra per assicurare un profitto a talune frazioni della grande borghesia era loro assolutamente estranea. Del resto la teoria del Guérin ci conduce a questo sorprendente risultato : la borghesia che trae profitto dal commercio estero getta la Francia in una guerra contro l'imperatore d'Austria per distruggere la potenza inglese; nello stesso tempo, i suoi delegati al potere fanno di tutto per tenere l'Inghilterra fuori dal conflitto; un anno dopo, quando infine si dichiara guerra agli inglesi, la stessa borghesia, scoraggiata *nel momento del successo*, non ne ha più nessuna voglia ed è proprio la borghesia dei nuovi proprietari fondiari (che invece non ha interesse all'estensione del conflitto) a darle il cambio.

Perché questa così lunga discussione? Per dimostrare, prendendo ad esempio uno dei migliori scrittori marxisti, che si perde il reale a totalizzare troppo presto e a trasformare *senza prove* il significato in intenzione, il risultato in obiettivo realmente raggiunto. E anche per dimostrare che bisogna guardarsi ad ogni costo dal sostituire gruppi reali e perfettamente definiti (*la Gironda*) con collettività insufficientemente determinate (*la borghesia* degli importatori e degli esportatori). I girondini sono esistiti, hanno perseguito fini ben definiti, hanno fatto la Storia in una situazione precisa e sulla base di condizioni esterne : credevano di controllare la Rivoluzione a loro profitto; in realtà, l'hanno radicalizzata e democratizzata. Così bisogna comprenderli e spiegarli all'interno di questa contraddizione *politica*. Certo, ci si dirà che il fine ostentato dai Brissotini è una maschera, che questi borghesi rivoluzionari si prendono per dei Romani illustri e si atteggiavano come tali, che il risultato oggettivo definisce realmente ciò che fanno. Ma bisogna stare attenti : il pensiero

originale di Marx, quale lo si trova nel *18 Brumaio*, tenta una difficile sintesi dell'intenzione e del risultato; l'utilizzazione che molti contemporanei fanno di questo pensiero è superficiale e disonesta. Infatti se spingiamo fino alle estreme conseguenze la metafora marxiana, giungiamo a un'idea nuova dell'azione umana : immaginate un attore che reciti *Amleto*; attraversa la camera della madre per uccidere Polonio nascosto dietro una tenda. Ora, non è questo *che fa*: attraversa una scena davanti a un pubblico e passa dalla «parte del cortile» alla «parte del giardino», per guadagnarsi la vita, o per conquistare la gloria, e quest'attività reale definisce la sua posizione nella società. Ma non si può negare che questi risultati *reali* siano, presenti in qualche modo nel suo atto immaginario. Non si può negare che il procedere del principe immaginario esprima in una certa maniera deviata e rifratta il suo procedere reale, né che il modo stesso in cui si *crede* Amleto sia il suo proprio modo di *sapersi* attore. Per ritornare ai nostri Romani dell'89, il loro modo di *dirsi* Catone è il loro modo di *farsi* borghesi, membri d'una classe che scopre la Storia e che già vuole arrestarla, che si pretende universale e fonda sull'economia della concorrenza l'individualismo orgoglioso dei suoi membri, eredi infine d una cultura classica. Ecco tutto : è una sola e identica cosa dichiararsi Romani e voler *arrestare* la Rivoluzione; o, piuttosto, la si arresterà tanto meglio quanto più ci si atteggerà a Bruto o a Catone : questo pensiero oscuro a se stesso si dà finalità mistiche che implicano la conoscenza confusa dei propri fini oggettivi. Così si può parlare sia di commedia soggettiva - semplice gioco d'apparenze che non dissimula nulla, nessun elemento «inconscio» - sia d'organizzazione *oggettiva* e *intenzionale* di mezzi reali in vista del conseguimento di fini reali senza che questo congegno sia stato organizzato da una coscienza o da una volontà premeditata. Semplicemente la verità della *praxis* immaginaria sta nella *praxis* reale, e *la prima*, nella misura in cui si ritiene semplicemente immaginaria, comporta impliciti rinvii alla seconda come a sua interpretazione. Il borghese dell'89 non pretende di essere Catone per arrestare la Rivoluzione negando la Storia e sostituendo la politica con la virtù; né si dice di assomigliare a Bruto per darsi un'interpretazione, mitica di un'azione che compie e che gli

sfugge : ma è l'uno e l'altro insieme. Ed è questa la sintesi che permette di scoprire un'azione immaginaria in ciascuno, come doppione e, ad un tempo, matrice dell'azione reale e oggettiva.

Ma se si vuol dire *questo*, ne consegue allora che i Brissotini, proprio nella loro ignoranza, siano gli autori responsabili della guerra economica. Tale responsabilità, esterna e stratificata, deve esser stata interiorizzata come un certo senso oscuro della loro commedia politica. Insomma, sono uomini a venir giudicati e non forze fisiche. Ora, in nome di quella concezione intransigente ma rigorosamente giusta che regola il rapporto fra soggettivo e oggettivazione e che, dal canto mio, accetto interamente, bisogna assolvere la Gironda da questo capo d'accusa : le sue commedie ed i suoi sogni interiori, così come l'organizzazione oggettiva dei suoi atti, non rinviano al futuro conflitto franco-inglese.

Ma molto spesso oggi si riduce quest'idea difficile a un truismo miserabile. Si riconosce volentieri che Brissot non sapeva quel che faceva ma s'insiste sul fatto lapalissiano che, a più o meno breve scadenza, la struttura sociale e politica d'Europa doveva provocare la generalizzazione della guerra. Dunque, dichiarando guerra ai principi e all'imperatore, l'Assemblea Legislativa dichiarava guerra al re d'Inghilterra. Ecco quel che *faceva* senza saperlo. Ora, questa concezione non ha niente di specificamente marxista; si limita a riaffermare ciò che tutti hanno sempre saputo : le conseguenze delle nostre azioni finiscono sempre, per sfuggirci in quanto ogni impresa concertata, per il fatto di venir realizzata, entra in relazione con tutto l'universo, e in quanto tale molteplicità infinita di rapporti supera la nostra comprensione. A prendere le cose in questa prospettiva, l'azione umana è ridotta a quella d'una forza fisica il cui effetto dipende evidentemente dal sistema in cui s'esercita. Senonché, *proprio per ciò*, non si può più parlare di *fare*. Sono gli uomini che *fanno* e non le valanghe. La malafede dei nostri marxisti consiste nel valersi contemporaneamente di ambedue le concezioni per conservare il beneficio dell'interpretazione teleologica pur nascondendo l'uso abbondante e logoro che fanno della spiegazione mediante la finalità. Si utilizza la seconda concezione perché appaia agli occhi di ciascuno un'interpretazione meccanicistica della Storia : i fini sono scomparsi. Nello stesso tempo, ci si

serve della prima per trasformare sotto sotto in obiettivi reali di un'attività umana le conseguenze necessarie ma imprevedibili che tale attività comporta. Donde il vacillare così penoso delle spiegazioni marxiste : l'impresa storica è, da una frase all'altra, definita implicitamente *da fini* (che spesso sono solo risultati imprevisi) o ridotta alla propagazione d'un moto fisico attraverso uno spazio inerte. Contraddizione? No, malafede: non bisogna confondere il barbaglio delle idee con la dialettica.

Il formalismo marxista è un'impresa di eliminazione. Il metodo s'identifica al Terrore per il suo rifiuto inflessibile di *differenziare*, il suo fine è l'assimilazione totale al prezzo del minimo sforzo. Non si tratta di realizzare l'integrazione del diverso in quanto tale, conservandone l'autonomia relativa, ma di sopprimerlo : così il movimento perenne *verso l'identificazione* riflette la pratica unificatrice dei burocrati. Le determinazioni specifiche destano nella teoria gli stessi sospetti delle persone nella realtà. Pensare, per la maggior parte dei marxisti attuali, è pretendere di totalizzare, e, con tale pretesto, sostituire la particolarità con un universale; è pretendere di ricondurci al concreto e di presentarci in tale forma determinazioni fondamentali ma astratte. Hegel, almeno, lasciava sussistere il particolare in quanto particolarità superata : il marxista crederebbe di perder tempo se tentasse, ad esempio, di capire un pensiero borghese nella sua originalità. Per lui importa soltanto dimostrare che è un modo dell'idealismo. Naturalmente riconoscerà che un libro del 1956 non assomiglia a un libro del 1930: il mondo è cambiato. E anche l'ideologia, che riflette il mondo dal punto di vista d'una classe. La borghesia entra in periodo di ripiegamento: l'idealismo assumerà un'altra forma per esprimere la nuova posizione, la nuova tattica. Ma, per l'intellettuale marxista, questo movimento dialettico non lascia il terreno dell'universalità : si tratta di definirlo nella sua generalità e di mostrare che s'esprime nell'opera considerata nella stessa maniera che in tutte quelle apparse alla stessa data. Il marxista è dunque indotto a considerare apparenza il contenuto reale d'un comportamento o d'un pensiero e, quando dissolve il particolare nell'universale, ha la soddisfazione di credere di ridurre l'apparenza a verità. In realtà, non ha fatto che definire

se stesso nel definire la propria concezione *sogettiva* della realtà. E Marx era così lontano da questa falsa universalità, da tentare di *generare* dialetticamente il proprio sapere sull'uomo, risalendo progressivamente dalle determinazioni più larghe alle determinazioni più precise. In una lettera a Lassalle, definisce il proprio metodo come una ricerca che «s'eleva dall'astratto al concreto». E il concreto, per lui, è la totalizzazione gerarchica delle determinazioni e delle realtà gerarchizzate. Infatti «la popolazione è un'astrazione se io ometto, ad esempio, le classi da cui è formata; tali classi a loro volta sono un termine vuoto di senso se ignoro gli definenti su cui esse si fondano, ad esempio il lavoro salariato, il capitale, ecc.». Ma inversamente queste determinazioni fondamentali rimarrebbero astratte se dovessimo scinderle dalle realtà che le sostengono e che esse modificano. La popolazione dell'Inghilterra a metà del secolo XIX è un universale astratto, «una rappresentazione caotica dell'insieme» finché viene considerata come semplice quantità; ma le categorie economiche sono anch'esse insufficientemente determinate se non stabiliamo in primo luogo che esse si applicano alla popolazione inglese, ossia a uomini reali che vivono e fanno la Storia nel paese capitalista in cui l'industrializzazione è più avanzata. Solo in nome di questa totalizzazione Marx potrà mostrare l'azione delle sovrastrutture sui fatti infrastrutturali.

Ma se è vero che «la popolazione» è un concetto astratto finché non l'abbiamo determinata nelle sue strutture più fondamentali, cioè finché non ha preso posto, come concetto, nel quadro dell'interpretazione marxista, è anche vero che, quando tale quadro esiste per l'intellettuale rotto al metodo dialettico, gli uomini, le loro oggettivazioni e il loro lavoro, le relazioni umane infine sono *quanto c'è di più concreto*; infatti una prima approssimazione li ricolloca facilmente al loro livello e ne scopre le determinazioni generali. In una società di cui conosciamo il movimento e i caratteri, lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione, ogni fatto nuovo (uomo, azione, opera) si presenta come *già situato* nella sua generalità; il progresso consiste nell'illuminare le strutture più profonde mediante l'originalità del fatto considerato onde poter determinare, per contraccolpo, questa originalità mediante le strutture fondamentali. Si ha un doppio

movimento. Ma i marxisti d'oggi si comportano come se il marxismo non esistesse e come se ciascuno di loro lo reinventasse esattamente uguale a se stesso in ogni atto d'intellezione : si comportano come se l'uomo o il gruppo o il libro apparissero loro sotto formà di «rappresentazione caotica dell'insieme» (mentre si sa benissimo) che, ad esempio, un determinato libro è d'un certo autore borghese, in una certa società borghese, ad un certo momento del suo sviluppo e che tutti questi caratteri sono già stati stabiliti da altri marxisti). E per i nostri teorici è come se fosse assolutamente necessario ridurre questa pretesa astrazione - la condotta politica di un dato individuo o la sua opera letteraria - a una realtà «davvero» concreta (l'imperialismo capitalista, l'idealismo) che, *in realtà, in se medesima* si riduce ad una determinazione astratta. Così la *realtà concreta* di un'opera filosofica sarà *l'idealismo*; l'opera non ne rappresenta che un modo passeggero; ciò che la caratterizza in se stessa è solo deficienza e nulla; ciò che costituisce il suo *essere* è la sua permanente riducibilità alla sostanza «idealismo». Donde una continua feticizzazione.⁶

Guardate piuttosto Lukàcs : la sua formula «il carnevale permanente dell'interiorità feticizzata» non è solo pedante e vaga : la sua stessa apparenza è sospetta. L'adozione di un termine violento e concreto, *carnevale*, evocatore di colore, agitazione, chiasso, ha per fine evidente di velare la povertà del concetto e la sua gratuità : poiché, alla fin fine, o si vuole solo designare il soggettivismo letterario dell'epoca e allora è un truismo, in quanto questo soggettivismo era *proclamato*, oppure si pretende che il rapporto fra l'autore e la sua soggettività fosse necessariamente la *feticizzazione* e allora è troppo presto detto; Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, tanti nomi, altrettante relazioni diverse al soggettivo. E si potrebbe anzi dimostrare che né Joyce, il quale voleva creare uno specchio del mondo, contestare il linguaggio comune, e gettare le fondamenta d'una nuova universalità linguistica, né Proust, che dissolveva l'io nelle analisi e il cui unico intento era di far rinascere mediante la magia della memoria pura *l'oggetto reale ed esterno* nella sua singolarità assoluta, né Gide che si mantiene nella tradizione dell'umanismo aristotelico, sono dei feticisti dell'interiorità. Questa nozione non viene ricavata

dall'esperienza, non viene stabilita studiando la condotta degli uomini particolari; la sua falsa individualità ne fa un'idea hegeliana (come la Coscienza infelice o l'Anima bella) che si crea i propri strumenti.

Il marxismo intorpidito mette tutto in tutto, rende gli uomini reali simboli dei suoi miti; così si trasforma in sogno paranoide la sola filosofia che possa realmente cogliere la complessità dell'essere umano. «Situare», per Garaudy, significa collegare da un lato l'universalità di un'epoca, d'una condizione, d'una classe, dei suoi rapporti di forza con le altre classi, e dall'altra l'universalità d'un atteggiamento difensivo o offensivo (pratica sociale o concezione ideologica). Ma questo sistema di corrispondenze tra universali astratti è costruito apposta per sopprimere il gruppo o l'uomo che si pretende di esaminare. Se voglio capire Valéry, questo intellettuale piccolo borghese, nato in un determinato e concreto gruppo storico, quello della piccola borghesia francese alla fine del secolo scorso, è meglio che non mi rivolga ai marxisti : costoro sostituiranno al gruppo numericamente definito *l'idea* delle sue condizioni materiali, della sua posizione tra gli altri gruppi («il piccolo borghese dice sempre : *da un lato...* dall'altro») e delle sue contraddizioni interne. Ritorneremo alla categoria economica, ritroveremo la proprietà piccolo borghese minacciata in pari tempo dalla concentrazione capitalistica e dalle rivendicazioni popolari, sul che. si collocheranno naturalmente le oscillazioni del suo atteggiamento sociale. Tutto ciò è giustissimo: questo scheletro d'universalità è la verità stessa *al suo livello d'astrazione*; diciamo di più : quando le questioni poste rimangono nell'ambito universale, tali elementi schematici, con il loro combinarsi, permettono talvolta di trovare le risposte.

Ma si tratta di Valéry. Il nostro marxista astratto non si commuove per così poco : affermerà il progresso costante del materialismo poi descriverà un certo idealismo analitico, matematico e leggermente colorato di pessimismo, per presentarcelo alla fine come una semplice risposta, già difensiva, al razionalismo materialista della filosofia in ascesa. Tutti i suoi caratteri saranno determinati dialetticamente *in relazione* con questo materialismo, che si presenta sempre come la variabile indipendente, senza mai subire : in quanto

«pensiero» del soggetto della storia, espressione della *praxis* storica, ha ruolo d'induttore *attivo*; nelle opere e nelle idee della borghesia, non si vuol vedere che tentativi *pratici* (ma sempre vani) di parare attacchi sempre più violenti, per colmare le falle, tappare le brecce e le fessure, assimilare le infiltrazioni nemiche. L'indeterminazione quasi totale dell'ideologia così descritta permetterà di farne lo schema astratto che presiede alla confezione delle opere contemporanee. A questo punto l'analisi s'arresta e il marxista giudica terminato il proprio lavoro. Quanto a Valéry, s'è volatilizzato.

E anche noi pretendiamo che l'*idealismo* sia un oggetto : la prova è che lo si nomina, lo si insegna, lo si adotta o lo si combatte; che ha una storia e che non cessa d'evolvere. Fu una filosofia vivente, è una filosofia morta, ha espresso un certo rapporto, fra gli uomini, oggi manifesta relazioni disumane (tra gli intellettuali borghesi, ad esempio). Ma, proprio per ciò, rifiutiamo di farne un *a priori* trasparente allo spirito ; il che non significa che tale filosofia sia per noi una *cosa*. No. Semplicemente, la consideriamo come un tipo speciale di realtà : un'idea-oggetto. Questa realtà appartiene alla categoria dei «collettivi» che tenteremo di esaminare più avanti. Per noi, la sua esistenza è reale e non ne sapremo niente di più se non attraverso l'esperienza, l'osservazione, la descrizione fenomenologica, la comprensione e i lavori specializzati. Quest'oggetto *reale* ci appare come una determinazione della cultura oggettiva; fu il pensiero virulento e critico di una classe in ascesa; è diventato, per le classi medie, un certo modo di pensiero conservatore (ce ne sono altri e in ispecie un certo materialismo scienziato che legittima, secondo i casi, l'utilitarismo o il razzismo). Questo «congegno collettivo» offre, ai nostri occhi, una tutt'altra realtà che, ad esempio, una chiesa gotica, ma possiede quanto questa la *presenza* attuale e la *profondità* storica. Molti marxisti pretendono di non vedere in esso che il significato comune di pensieri sparsi attraverso il mondo : noi siamo più realisti di loro. Perciò a maggior ragione rifiutiamo di capovolgere i termini, di feticizzare il congegno e di considerare gli intellettuali idealisti come sue manifestazioni. Riteniamo piuttosto che l'ideologia di Valéry sia il prodotto concreto e singolare d'un esistente che si

caratterizza *in parte* mediante le sue *relazioni con* l'idealismo, ma che va decifrato nella sua particolarità e anzitutto in base al gruppo concreto da cui è sorto. Ciò non significa affatto che le sue reazioni non implichino quelle del suo ambiente, della sua classe, ecc., ma solo che ci risultano *a posteriori* grazie all'osservazione e nello sforzo di totalizzare l'insieme del sapere possibile sull'argomento. Valéry è un intellettuale piccolo borghese, non c'è nessun dubbio. Ma non ogni intellettuale piccolo borghese è Valéry. L'insufficienza euristica del marxismo contemporaneo può riassumersi in queste due frasi. Per cogliere il processo che genera la persona e il suo prodotto all'interno d'una classe e d'una società data, a un momento storico dato, manca al marxismo una gerarchia delle mediazioni. Qualificando Valéry piccolo borghese e la sua opera idealista, egli ritroverà, nell'uno come nell'altra, soltanto quel che ci ha messo. In ragione di questa carenza, finisce per sbarazzarsi del particolare definendolo come semplice effetto del caso : «Che un uomo simile» scrive Engels «e proprio lui, si elevi in tale epoca determinata e in tale paese, è naturalmente un puro caso. Ma, in mancanza di Napoleone, un altro avrebbe preso il suo posto... Avviene così di tutti i casi o di tutto ciò che sembra caso nella storia. Più l'ambito che esploriamo s'allontana dall'economia e riveste carattere ideologico astratto, più troveremo la presenza del caso nel suo sviluppo... Ma tracciate l'asse medio della curva... Quest'asse tenderà a diventar parallelo a quello dello sviluppo economico.» In altre parole, il carattere concreto di *quest'uomo* è, per Engels, un «carattere ideologico astratto». Di reale e d'intelligibile c'è solo l'asse medio della curva (d'una vita, d'una storia, d'un partito o d'un gruppo sociale) e questo momento d'universalità corrisponde a un'altra universalità (l'economico propriamente detto). Ma l'esistenzialismo considera questa dichiarazione come una limitazione arbitraria del movimento dialettico, come un arresto del pensiero, come un rifiuto di capire. Esso ricusa di abbandonare la vita reale ai casi impensabili della nascita per contemplare un'universalità che si limita a riflettersi indefinitamente in se stessa.⁷ Intende anzi, senza essere infedele alle tesi marxiste, trovare le mediazioni che permettono di generare il concreto singolare, la vita, la lotta reale e datata, la persona, in base alle contraddizioni *generali*

delle forze produttive e ai rapporti di produzione. Il marxismo contemporaneo mostra, per esempio, che il realismo di Flaubert è in rapporto di simbolizzazione reciproca con l'evoluzione sociale e politica della piccola borghesia del Secondo Impero. Ma non mostra *mai* la genesi di tale reciprocità di prospettiva. Non sappiamo né perché Flaubert abbia preferito la letteratura a tutto, né perché sia vissuto come un anacoreta, né perché abbia scritto *quei* libri piuttosto che quelli di Duranty o dei Goncourt. Il marxismo situa ma poi non fa scoprire più nulla : lascia che altre discipline senza principi stabiliscano le circostanze esatte della vita e della persona e interviene solo in seguito, per dimostrare che i suoi schemi si sono verificati una volta di più: stando le cose così come sono, avendo la lotta di classe assunto questa o, quella forma, Flaubert, che apparteneva alla borghesia, doveva vivere come ha vissuto e scrivere ciò che ha scritto. Senonché, appunto, si passa sotto silenzio il significato delle tre parole «appartenere alla borghesia». Infatti né la rendita fondiaria né la natura rigorosamente intellettuale del suo lavoro fanno di Flaubert un borghese. *Egli appartiene* alla borghesia perché è *nato in essa*, cioè in seno a una famiglia già *borghese*⁸ e il cui capo, chirurgo a Rouen, era spinto dal movimento ascensionale della sua classe. E se ragiona, se sente da borghese, è perché lo si è reso tale in un'epoca in cui non poteva neppure comprendere il senso dei gesti e delle funzioni che gli si imponevano. Come tutte le famiglie, anche quella era *particolare* : sua madre era imparentata alla nobiltà, suo padre era figlio d'un veterinario di villaggio, il fratello maggiore di Gustave, apparentemente più dotato, fu ben presto oggetto del suo odio. Fu dunque nella particolarità d'una storia e attraverso contraddizioni proprie di *quella* famiglia che Gustave Flaubert fece oscuramente il noviziato della sua classe. Il caso non esiste, o, almeno, non come si crede : il bambino diventa questo o quello perché vive l'universale come particolare. Il nostro ha vissuto *nel particolare* il conflitto tra la pompa religiosa d'un regime monarchico che pretendeva di rinascere e l'irreligione di suo padre, piccolo borghese intellettuale e figlio della Rivoluzione francese. Considerato in generale, questo conflitto traduceva la lotta degli antichi proprietari fondiari contro i compratori di beni nazionali e

contro la borghesia industriale. Tale contraddizione (d'altronde mascherata sotto la Restaurazione da un equilibrio provvisorio) Flaubert l'ha vissuta per sé solo e da se stesso; le sue aspirazioni verso la nobiltà e soprattutto verso la fede sono state mortificate di continuo dallo spirito analitico paterno. In seguito ha collocato *in sé* questo padre opprimente che non ha mai cessato, nemmeno morto, di distruggere Dio, suo principale avversario, né di ridurre gli slanci del figlio a umori corporei. Senonché il piccolo Flaubert ha vissuto tutto ciò nelle tenebre, cioè senza presa di coscienza reale, nello smarrimento, nella fuga, nell'incomprensione e attraverso la propria condizione materiale di fanciullo borghese, ben nutrito, ben curato, ma impotente e separato dal mondo. *Come fanciullo* ha vissuto la propria condizione futura attraverso le professioni che gli si offrivano : l'odio contro il fratello maggiore, brillante studente della facoltà di medicina, gli sbarrava la strada delle scienze, vale a dire che non voleva né osava far parte della *élite* «piccolo borghese». Restava la giurisprudenza : attraverso tali carriere che giudicava inferiori, ebbe orrore della propria classe; e questo orrore era insieme una presa di coscienza e un'alienazione definitiva dalla piccola borghesia. Visse pure la morte borghese, questa solitudine che ci accompagna sin dalla nascita, ma la visse attraverso le strutture familiari : il giardino dove giocava con la sorella era vicino al laboratorio dove suo padre sezionava; la morte, i cadaveri, la giovane sorella che sarebbe morta ben presto, la scienza e l'irreligione paterna, tutto questo doveva collegarsi in un atteggiamento complesso e affatto particolare. La miscela esplosiva di scientismo ingenuo e di religione senza Dio che costituisce Flaubert e che egli tenta di superare con l'amore dell'arte formale, potremo spiegarla capendo bene che tutto ciò s'è svolto *nell'infanzia*, ossia in una condizione radicalmente distinta dalla condizione adulta; è l'infanzia che dà forma a pregiudizi insuperabili e fa provare, nelle violenze dell'addestramento e nello smarrimento dell'animale ammaestrato, l'appartenenza all'ambiente *come un avvenimento singolare*. Solo la psicoanalisi oggi consente di studiare a fondo l'itinerario per cui un bambino nel buio, a tentoni, tenta di recitare senza capirlo il personaggio sociale che gli adulti gl'impongono, essa sola ci può rivelare se egli soffoca nella sua parte, se cerca di evaderne o se le si assimila

interamente. Essa sola permette di ritrovare l'uomo intero nell'adulto, ossia non soltanto le sue determinazioni presenti ma anche il peso della sua storia. E si avrebbe davvero torto a credere che questa disciplina si opponga al materialismo dialettico. Certamente, taluni dilettanti hanno edificato in Occidente delle teorie «analitiche» sulla società o sulla storia che sboccano in realtà nell'idealismo. Quante volte ci hanno fatto lo scherzo di psicoanalizzare Robespierre senza neppur comprendere che le contraddizioni della sua condotta erano condizionate dalle contraddizioni oggettive della situazione? Ed è spiacevole, quando si sia capito come la borghesia termidoriana, paralizzata dal regime democratico, si fosse trovata praticamente ridotta a reclamare una dittatura militare, leggere sotto la penna di uno psichiatra che Napoleone si spiega per le sue condotte di scacco. De Man, il socialista belga, andava ancora più in là quando fondava i conflitti di classe sul «complesso d'inferiorità del proletariato». Inversamente, il marxismo, divenuto Sapere universale, ha voluto integrare la psicoanalisi torcendole il collo; ne ha fatto un'idea morta che trovava molto naturalmente il proprio posto in un sistema inaridito: era l'idealismo risorgente sotto una maschera, una metamorfosi del feticismo dell'interiorità. Ma, in entrambi i casi, s'è trasformato un metodo in dogmatismo : i filosofi della psicoanalisi trovano la propria giustificazione negli «schematizzatori» marxisti e viceversa. In realtà, il materialismo dialettico non può privarsi più a lungo della mediazione privilegiata che gli permette di passare dalle determinazioni generali e astratte a taluni aspetti dell'individuo singolo. La psicoanalisi non ha principi, non ha basi teoriche : è naturalissimo che s'accompagni — in Jung e in certe opere di Freud - a una mitologia perfettamente inoffensiva. In realtà, essa è un metodo che si preoccupa anzitutto di stabilire la maniera in cui il bambino vive le proprie relazioni familiari all'interno d'una società data. E ciò non vuol dire che essa metta in dubbio la priorità delle istituzioni. Al contrario, il suo oggetto dipende anch'esso dalla struttura di *quella determinata* famiglia, la quale, a sua volta, non è che una certa singolarizzazione della struttura familiare propria a quella determinata classe, in quelle determinate condizioni; così le monografie psicoanalitiche -se fossero

sempre possibili - metterebbero di per se stesse in rilievo l'evoluzione della famiglia francese tra il XVIII e il XX secolo, la quale poi, a modo suo, traduce l'evoluzione generale dai rapporti di produzione.

I marxisti d'oggi si occupano solo degli adulti : si direbbe, a leggerli, che nasciamo nell'età in cui guadagniamo il nostro primo salario; si sono dimenticati della propria infanzia e, a leggerli, sembra che gli uomini provino l'alienazione e la reificazione *anzitutto nel proprio lavoro*, mentre ciascuno la vive *anzitutto*, come fanciullo, *nel lavoro dei propri genitori*. Opponendosi a interpretazioni troppo esclusivamente sessuali, ne approfittano per condannare un metodo di ricerca che pretende semplicemente di sostituire in ciascuno la natura con la Storia; non hanno ancora capito che la sessualità è solo una maniera di vivere a un certo livello e nella prospettiva d'una certa avventura individuale la totalità della nostra condizione. L'esistenzialismo crede, invece, di poter integrare questo metodo in quanto esso scopre il punto d'inserzione dell'uomo nella sua classe, ossia la famiglia singola come mediazione tra la classe universale e l'individuo: la famiglia, in realtà, è costituita nel e dal movimento generale della Storia ed è vissuta d'altro canto come un assoluto nell'opaca profondità dell'infanzia. La famiglia di Flaubert era di tipo semidomestico, e quindi un po' in ritardo rispetto alle famiglie industriali che Flaubert padre curava o frequentava. Flaubert padre, che si riteneva leso dal suo «principale» Dupuytren, terrorizzava tutti con i suoi meriti, la sua notorietà, l'ironia voltairiana, le terribili collere o gli accessi di malinconia. È quindi naturale che il legame del piccolo Gustave con la madre non sia mai stato determinante : essa non era che un riflesso del terribile dottore. Si tratta dunque d'un divario alquanto sensibile, che separerà spesso Flaubert dai contemporanei : in un secolo in cui la famiglia coniugale è il tipo normale della ricca borghesia, in cui Du Camp e Le Poittevin rappresentano fanciulli liberi dalla *patria potestas*, Flaubert si caratterizza per una «fissazione» sul padre. Nato lo stesso anno, Baudelaire, si fisserà invece per tutta la vita sulla madre. E tale differenza si spiega con la differenza degli ambienti : la borghesia di Flaubert è rozza, nuova (la madre, lontanamente imparentata alla nobiltà, rappresenta una classe di proprietari terrieri in via

di liquidazione : il padre proviene direttamente da un villaggio e ancora a Rouen indossa strani abiti contadini : una pelle di capra, d'inverno). Sorta dalla campagna, ad essa ritorna perché acquista terre man mano che arricchisce. La famiglia di Baudelaire, borghese, cittadina da molto più tempo, si considera un po' come appartenente alla nobiltà di toga : possiede azioni e titoli. Per qualche tempo, tra un padrone e l'altro, la madre è apparsa tutta sola, nel risalto della sua autonomia; e, più tardi, Aupick aveva un bel fare il «duro» : la signora Aupick, sciocca e alquanto vana, ma affascinante e favorita dall'epoca, non ha mai cessato di esistere *di per se stessa*.

Ma stiamo attenti : ciascuno vive i suoi primi anni nello smarrimento o nel capogiro come una realtà profonda e solitaria : l'interiorizzazione dell'esteriorità è qui un fatto irriducibile. Il «trauma» del piccolo Baudelaire è senz'altro la vedovanza e il nuovo matrimonio d'una madre troppo carina: ma è anche una qualità propria della sua vita, uno squilibrio, un'infelicità che lo perseguiterà sino alla morte; la «fissazione» di Flaubert sul padre, è l'espressione d'una struttura di gruppo, ed è il suo odio del borghese, le sue crisi «isteriche», la vocazione monacale. La psicoanalisi, all'interno d'una totalizzazione dialettica, rinvia da un lato alle strutture oggettive, alle condizioni materiali e, dall'altro, all'azione della nostra insuperabile infanzia sulla nostra vita d'adulti. Diventa ormai impossibile collegare direttamente *Madame Bovary* alla struttura politico-sociale ed all'evoluzione della piccola borghesia; si dovrà riferire l'opera alla realtà presente in quanto vissuta da Flaubert attraverso la sua infanzia. Ne deriva un certo scarto, senza dubbio; una specie d'isteresi dell'opera rispetto all'epoca in cui appare; essa infatti deve unire in sé un certo numero di significati contemporanei ed altri che esprimono uno stato recente ma già superato dalla società. Questa *isteresi*, sempre trascurata dai marxisti, rende conto a sua volta della vera realtà sociale in cui gli eventi, i prodotti e gli atti *contemporanei* si caratterizzano per la straordinaria diversità della loro profondità temporale. Verrà un momento in cui Flaubert apparirà *in anticipo* sulla sua epoca (al tempo di *Madame Bovary*) perché è *in ritardo su di essa*, perché la sua opera esprime sotto una maschera ad una generazione

disgustata dal romanticismo le disperazioni postromantiche d'un collegiale del 1830. Il senso oggettivo del libro - quello che i marxisti, da bravi discepoli di Taine, ritengono in blocco condizionato dal momento attraverso l'autore — è il risultato d'un compromesso tra ciò che reclama questa nuova generazione in base alla sua storia e ciò che l'autore può offrirle in base alla propria, vale a dire che egli realizza l'unione paradossale di due momenti passati di questa piccola borghesia intellettuale (1830-1845). Solo muovendo da qui si potrà *utilizzare* il libro secondo prospettive nuove come un'arma contro una classe o un regime.⁹ Ma il marxismo non ha niente da temere da questi nuovi metodi : essi restituiscono semplicemente concrete regioni del reale e i malesseri della persona assumono il loro vero senso quando ci si ricorda che traducono concretamente l'alienazione dell'uomo; l'esistenzialismo con l'aiuto della psicoanalisi non può studiare oggi che situazioni in cui l'uomo s'è perduto da sé sin dall'infanzia poiché non ve ne sono altre in una società fondata sullo sfruttamento.¹⁰

Non abbiamo ancora finito con le *mediazioni*. Al livello dei rapporti di produzione e a quello delle strutture politico-sociali, la persona singola si trova condizionata dalle proprie *relazioni umane*. Non c'è dubbio che questo condizionamento, nella sua verità prima e generale, rinvii al «conflitto delle forze produttrici con i rapporti di produzione». Ma tutto ciò non è *vissuto* così semplicemente. O piuttosto la questione è di sapere se la *riduzione* è possibile. La persona vive e conosce più o meno chiaramente la propria condizione attraverso la propria appartenenza a gruppi. La maggior parte di questi gruppi sono locali, definiti, immediatamente dati. E' chiaro infatti che l'operaio di fabbrica subisce la pressione del suo «gruppo di produzione»; ma se, come succede a Parigi, vive abbastanza lontano dal luogo di lavoro, è sottoposto anche alla pressione del suo «gruppo d'abitazione». Ora, questi gruppi esercitano azioni diverse sui loro membri; talvolta persino il «conglomerato», il «centro» o il «quartiere» frenano in ciascuno l'impulso dato dalla fabbrica o dall'officina. Si tratta di sapere se il marxismo dissolverà il gruppo d'abitazione nei suoi elementi o se gli riconoscerà un'autonomia relativa e un potere di mediazione. La decisione non è tanto facile : da un lato, in

realtà, è chiaro che lo «scarto» fra gruppo d'abitazione e gruppo di produzione, ossia il «ritardo» di quello su questo, non fa che confermare le analisi fondamentali del marxismo; in un certo senso, niente di nuovo ; e lo stesso P. C. ha dimostrato sin dalla nascita, di conoscere questa contraddizione in quanto organizza, dovunque gli sia possibile, cellule aziendali piuttosto che cellule di quartiere. Ma, d'altra parte, è dappertutto evidente che il padronato, quando tenta di «modernizzare» i suoi metodi, favorisce la costituzione di gruppi di frenamento extra-politici, il cui effetto in Francia è sicuramente quello di allontanare i giovani dalla vita sindacale e politica. Ad Annecy, per esempio, che si va industrializzando assai rapidamente e che respinge i turisti e i villeggianti nei quartieri che costeggiano il lago, le inchieste segnalano un pullulare di piccoli gruppi (società culturali, sportive, teleclub, ecc.) dai caratteri molto ambigui : non c'è dubbio che elevano il livello culturale dei loro membri - il che resterà comunque un'acquisizione del proletariato; ma è certo che sono ostacoli all'emancipazione. Bisognerebbe esaminare inoltre se in tali società (che, in molti casi, i padroni hanno l'accortezza di lasciare affatto autonome) la cultura non sia *necessariamente* orientata (beninteso, nel senso dell'ideologia borghese. Le statistiche dimostrano che i libri più spesso richiesti dagli operai sono i best-seller borghesi). Queste considerazioni tendono a fare della «relazione col gruppo» una realtà vissuta per se stessa e che possiede un'efficacia particolare. Nel caso in esame, per esempio, è evidente che essa s'interpone come uno schermo tra l'individuo e gli interessi generali della sua classe. Questa consistenza del gruppo (che non va confusa con non so quale coscienza collettiva) può giustificare da sola ciò che gli americani chiamano «micro-sociologia». Meglio ancora : negli U.S.A., la sociologia si sviluppa in ragione della sua stessa efficacia. A coloro che fossero tentati di ridurre la sociologia a un modo di conoscenza idealista e statico la cui unica funzione sia quella di nascondere la storia, ricordo che effettivamente negli Stati Uniti è il padronato a favorire questa disciplina e, in particolare, le ricerche che riguardano gruppi ristretti come totalizzazione dei contatti umani in una situazione definita; del resto, il neopaternalismo americano e l'*Human Engineering* si fondano quasi unicamente sul lavoro dei sociologi. Ma non

bisognerebbe cogliere tale pretesto per adottare subito l'atteggiamento contrario e respingerla senza appello perché «arma di classe in mano ai capitalisti». Se è un'arma efficace — e ha provato di esserlo - sarà pur vera in qualche misura; e se è «nelle mani dei capitalisti», questa è una ragione di più per strapparla loro e volgerla contro di essi.

Non c'è dubbio che il principio delle ricerche sia spesso un idealismo mascherato. Lewin, ad esempio (come tutti i gestaltisti), cade in un feticismo della totalizzazione : invece di vedervi il movimento reale della Storia, la ipostatizza e la *realizza* in totalità *già fatte* : «Occorre considerare la situazione, con tutte le sue implicazioni sociali e culturali, *come un tutto concreto e dinamico*.» O ancora «... le proprietà strutturali d'una totalità dinamica non sono le stesse di quelle delle sue parti». Si tratta, d'altro canto, d'una sintesi d'esteriorità : a questa totalità data, il sociologo rimane esterno. Ed è evidente la volontà di conservare i benefici della teleologia pur rimanendo nell'atteggiamento *positivo*, ossia pur sopprimendo o mascherando i fini dell'attività umana. A questo punto, la sociologia si pone per sé e si oppone al marxismo : non affermando l'autonomia provvisoria del suo metodo - il che anzi darebbe modo d'integrarla - ma affermando l'autonomia radicale del suo oggetto. *Autonomia ontologica* : qualunque precauzione si prenda, infatti, non può impedire che il gruppo così concepito sia unità sostanziale, *anche e soprattutto se*, per volontà d'empirismo, se ne definisce l'esistenza con il funzionamento puro e semplice. *Autonomia metodologica* : al movimento della totalizzazione dialettica, si sostituiscono totalizzazioni attuali. Ciò implica naturalmente un rifiuto della dialettica e della storia, proprio nella misura in cui la dialettica in primo luogo non è altro che il movimento reale di un'unità nel suo farsi e non lo studio, sia pur «funzionale» e «dinamico», di un'unità già fatta. Per Lewin, ogni legge è legge strutturale e mette in evidenza una funzione o una relazione funzionale tra le parti d'un tutto. Per questo motivo, appunto, egli si rinchiude volontariamente nello studio di ciò che Lefebvre chiamava la «complessità orizzontale». Non studia né la storia dell'individuo (psicoanalisi), né quella del gruppo. A lui quindi si può rivolgere, meglio che a chiunque, il rimprovero di Lefebvre che abbiamo citato in nota : il suo metodo pretende

di permettere di stabilire i caratteri funzionali d'una comunità contadina negli U.S.A.; ma li interpreterà tutti in rapporto alle variazioni della totalità; appunto perciò, dunque, si lascia sfuggire la storia, in quanto si vieta, ad esempio, di spiegare la notevole omogeneità religiosa d'un gruppo di coltivatori protestanti : gli importa poco, in realtà, di sapere che la permeabilità totale delle comunità contadine ai modelli urbani nasce negli U.S.A. dal fatto che la campagna è sorta come *emanazione della città*, per opera di uomini che si trovano già in possesso di tecniche industriali relativamente avanzate. Lewin considererebbe questa spiegazione — stando alle sue formule - come un causalismo aristotelico; il che, però, significa appunto che è incapace di intendere la sintesi in funzione dialettica : per lui occorre che sia *data. Autonomia reciproca*, infine, fra sperimentatore e gruppo sperimentale : il sociologo non è situato o, se lo è, basteranno talune precauzioni concrete per *desituarlo*; può darsi che cerchi d'integrarsi al gruppo, ma tale integrazione è provvisoria, ed egli si riserva di svincolarsene per registrare le proprie osservazioni nell'oggettività; insomma, assomiglia a quei poliziotti che il cinema ci propone spesso a modello e che si cattivano la fiducia d'una banda per poterla più facilmente consegnare alla giustizia : per quanto il sociologo e il poliziotto partecipino ad un'azione collettiva, è logico che questa viene messa tra parentesi, e che essi ne compiono solo i gesti avendo di mira un «interesse superiore».

Si potrebbero rivolgere gli stessi rimproveri alla nozione di «personalità di base» che Kardiner tenta di introdurre nel neoculturalismo americano : se per tale nozione s'intende solo una certa maniera in cui la persona totalizza la società in sé e per sé, essa è inutile come vedremo ben presto; sarebbe assurdo e vano parlare, per esempio, della «personalità di base» del proletario francese se disponiamo d'un metodo che permette di capire come il lavoratore si proietti verso l'oggettivazione di se stesso in base a condizioni materiali e storiche. Se invece riteniamo questa personalità una realtà oggettiva che s'imponga ai membri del gruppo, magari come «base della loro personalità», allora è 'un feticcio : poniamo l'uomo prima dell'uomo e ristabiliamo la connessione causale. Kardiner situa la sua personalità di base «a metà strada tra le istituzioni primarie (che esprimono l'azione dell'ambiente sull'individuo)

e secondarie (che esprimono la reazione dell'individuo sull'ambiente)». Ma la «circolarità» rimane nonostante tutto statica e, d'altro canto, niente rivela meglio di questa posizione «a metà strada» l'inutilità della nozione esaminata : è vero che l'individuo è condizionato dall'ambiente sociale e, a sua volta, reagisce su di esso per condizionarlo; è anzi proprio questo - e nient'altro - che fa la sua realtà. Ma se possiamo determinare le istituzioni primarie e seguire il movimento tramite il quale l'individuo si costituisce superandole, che bisogno abbiamo di indossare lungo la via questo vestito di confezione? La «personalità di base» oscilla tra l'universalità astratta *a posteriori* e la sostanza concreta come *totalità fatta*. Se la prendiamo come *insieme preesistente* a quello che sta per nascere, allora, o ferma la Storia e la riduce ad una discontinuità di tipi e di stili di vita, oppure sarà la Storia a farla scoppiare con il suo movimento continuo.

Questo atteggiamento sociologico si spiega a sua volta *storicamente*. L'iper-empirismo - che trascura per principio i legami con il passato - non poteva nascere che in un paese la cui Storia è relativamente breve; la volontà di mettere il sociologo fuori dal campo sperimentale traduce ad un tempo «l'oggettivismo» borghese e una certa esclusione vissuta : Lewin esiliato dalla Germania e perseguitato dai nazisti s'improvvisa sociologo per trovare gli strumenti pratici onde restaurare la comunità tedesca che egli ritiene rovinata da Hitler. Ma tale restaurazione può essere ottenuta *per lui*, esule, impotente e contro una gran parte dei tedeschi, solo tramite mezzi esterni, tramite cioè un'azione esercitata con il concorso degli alleati. Così la Germania chiusa e lontana, respingendolo, gli fornisce il tema della totalità dinamica. (Per democratizzare la Germania, sostiene, bisogna darle altri capi, ma questi capi saranno obbediti soltanto se l'intero gruppo è modificato in maniera da accettarli.) E' straordinario come questo borghese sradicato non tenga alcun conto delle contraddizioni reali che hanno condotto al nazismo e d'una lotta di classe che egli ha cessato di vivere per conto proprio. Le fratture d'una società, le sue divisioni interne : ecco ciò che un operaio tedesco poteva vivere in Germania, ecco ciò che poteva dargli tutt'altra idea delle condizioni reali della denazificazione. Il sociologo, infatti, è oggetto della storia : la sociologia dei «primitivi» si fonda

sulla base d'un rapporto più profondo, che può essere, per esempio, il colonialismo; l'inchiesta è un vivo rapporto fra uomini (è poi questo il rapporto che, nel suo complesso, Leiris ha tentato di descrivere nel mirabile libro *L'Afrique fantôme*). Di fatto il sociologo e il suo «oggetto» formano una coppia in cui ciascun elemento va interpretato mediante l'altro e il cui rapporto dev'essere decifrato anch'esso come un momento della storia.

Se prendiamo queste precauzioni, cioè se reintegriamo il momento sociologico nella totalizzazione storica, esiste, nonostante tutto, un'indipendenza relativa della sociologia? Dal canto nostro, non ne dubitiamo. Se le teorie di Kardiner sono contestabili, incontestabile interesse hanno però talune sue inchieste, in particolare quella che ha svolto nelle Isole Marchesi. Egli pone in rilievo un'angoscia latente nei marchesiani la cui origine sta in determinate condizioni oggettive : la minaccia di carestia e la scarsità di donne (100 donne su 250 uomini). Fa dipendere l'imbalsamazione e il cannibalismo dalla carestia, come due reazioni contraddittorie che si condizionano opponendosi; presenta l'omosessualità come risultato della scarsità di donne (e della poliandria) ma va più lontano e può indicare, grazie all'inchiesta, che essa non è solo una soddisfazione del bisogno sessuale ma una rivincita sulla donna. Infine questo stato di cose determina nella donna una reale indifferenza, nel padre una grande dolcezza nei rapporti con i figli (il bambino cresce nell'ambiente dei *propri* padri) donde il libero sviluppo dei bambini e la loro precocità. Precocità, omosessualità come rivincita sulla donna dura e senza tenerezza, angoscia latente che s'esprime in comportamenti diversi: ecco nozioni irriducibili in quanto ci rinviano a qualcosa di *vissuto*. Poco importa che Kardiner faccia uso di concetti psicoanalitici per descriverle : il fatto è che la sociologia può *fixare* questi caratteri come relazioni reali tra gli uomini. L'inchiesta di Kardiner non contraddice il materialismo dialettico, anche se ad esso le *idee* di Kardiner rimarranno opposte. Noi possiamo capire, grazie al suo studio, perché mai il fatto materiale della scarsità di donne venga vissuto come un certo aspetto delle relazioni tra i sessi e dei maschi tra loro. Semplicemente esso ci conduce ad un certo livello del concreto che il marxismo contemporaneo trascura

sistematicamente. I sociologi americani ne traggono la conclusione che «l'economico non è interamente determinante». Ma questa frase non è né vera né falsa perché la dialettica non è un determinismo. Se è vero che gli esquimesi sono «individualisti» e i dakota cooperatori sebbene si assomiglino per «la maniera in cui costruiscono la loro vita», non bisogna perciò concludere addivenendo a una definitiva insufficienza del metodo marxista, ma solo al suo insufficiente sviluppo. Ciò significa che la sociologia, nelle sue inchieste su gruppi definiti, consente, *a causa* del suo empirismo, conoscenze suscettibili di sviluppare il metodo dialettico, obbligandolo a spingere la totalizzazione fino alla loro integrazione. L'«individualismo» degli esquimesi, se esiste, dev'essere condizionato da fattori dello stesso ordine di quelli che si studiano nelle comunità marchesiane. In se stesso, è un fatto (o, per parlare come il Kardiner, uno «stile di vita») che non ha niente a che fare con la «soggettività» e che si svela nei comportamenti degli individui all'interno del gruppo e in rapporto alle realtà quotidiane della vita (*habitat*, pasti, feste, ecc.) e anche del lavoro. Ma, proprio nella misura in cui è un'*attenzione prospettica* che si dirige verso questo genere di fatti, la sociologia è un metodo euristico ed obbliga il marxismo a divenire tale. Essa rivela, infatti, relazioni nuove ed esige che le si riferiscano a nuove condizioni. Ora, la «scarsità di donne», ad esempio, è una autentica condizione materiale : è economica *in ogni caso* nella misura in cui l'economia si- definisce in base alla scarsità; è un rapporto quantitativo che condiziona rigorosamente un bisogno. Inoltre Kardiner dimentica ciò che Lévi-Strauss ha così ben mostrato nel suo libro, *Les structures élémentaires de la parenté*, ossia che il matrimonio è una forma di prestazione totale. La donna non è solo una compagna di letto, è anche una lavoratrice, una forza produttiva.

Ai livelli più primitivi, in cui il rigore dell'ambiente geografico e lo stato rudimentale delle tecniche rendono altrettanto rischiosi la caccia, il giardinaggio e la raccolta, l'esistenza sarebbe pressoché impossibile per un individuo abbandonato a se stesso... Non è esagerato affermare che in tali società il matrimonio presenta un'importanza vitale per ogni

individuo... interessato (anzitutto) a trovare... un coniuge, ma anche a prevenire la minaccia per il suo gruppo di due calamità della società primitiva: il celibe e l'orfano. (*Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 48-49.)

Ciò significa che non bisogna mai cedere alle semplificazioni tecniciste e presentare le tecniche e gli strumenti come condizionanti da soli, in un contesto particolare, le relazioni sociali. Oltre al fatto che la tradizione e la storia (la complessità verticale di Lefebvre) intervengono al livello stesso del lavoro e dei bisogni, esistono altre condizioni materiali (la scarsità di donne è una di queste) che sono con le tecniche ed il livello reale di vita in una relazione di condizionamento circolare. Così il rapporto numerico tra i sessi di tanto assume maggior importanza, per la produzione e per le relazioni sovrastrutturali, quanto più la carestia è minacciosa e gli strumenti sono rudimentali. Si tratta solamente di non *subordinare* niente *a priori*: invano si può dire che la scarsità di donne è un fatto semplicemente naturale (per opporlo al carattere istituzionale delle tecniche), in quanto questa scarsità non può apparire che all'interno d'una comunità. Così non è più possibile rimproverare all'interpretazione marxista d'essere incompletamente «determinante»: basta infatti che il metodo progressivo-regressivo tenga conto *ad un tempo* della circolarità delle condizioni materiali e del reciproco condizionamento delle relazioni umane stabilite su tale base (il legame immediatamente reale, *al suo livello*, fra la durezza delle donne, l'indulgenza dei padri, il risentimento che provoca le tendenze omosessuali e la precocità dei bambini si fonda sulla poliandria, che è a sua volta una reazione del gruppo alla scarsità; ma questi diversi caratteri sono già contenuti *nella* poliandria come uova in un paniere: essi s'arricchiscono nelle loro azioni reciproche come *maniera di viverla* in un continuo superamento). Sotto questa forma prospettica, con la sua assenza di fondamento teorico e la precisione dei metodi ausiliari - inchieste, test, statistiche, ecc. - la sociologia, momento provvisorio della totalizzazione storica, rivela mediazioni nuove tra gli uomini concreti e le loro condizioni materiali di vita tra le relazioni umane e i rapporti di

produzione, tra le persone e le classi (o qualunque altra specie di gruppo).

Riconosciamo volentieri che il *gruppo* non ha né potrà mai avere il tipo desistenza metafisica che si cerca di attribuirgli; ripetiamo anzi con il marxismo : non ci sono che uomini e relazioni reali tra uomini; da questo punto di vista, il gruppo è solo, in un certo senso, una molteplicità di relazioni e di relazioni fra queste relazioni. E tale certezza ci deriva appunto dal fatto che consideriamo il rapporto del sociologo con il suo oggetto come un rapporto 'di reciprocità; chi svolge l'inchiesta non può mai esser «fuori» da un gruppo che nella misura in cui è «in» un altro - salvo nei casi limite in cui questo esilio è il contrario d'un atto reale d'esclusione. E tali diverse prospettive gli rivelano a sufficienza che la comunità come tale gli sfugge da ogni parte.

Eppure ciò non deve dispensarlo dal determinare il tipo di realtà e d'efficacia propria degli oggetti collettivi che popolano il nostro campo sociale e che s'è convenuto di chiamare l'intermondo. Una società di pescatori alla lenza non è né un ciottolo, né un'ipercoscienza, né una semplice rubrica verbale per designare relazioni concrete e particolari tra questi membri : essa ha i suoi statuti, la sua amministrazione, il suo bilancio, la sua forma di reclutamento, la sua funzione; proprio in base a ciò i suoi membri hanno instaurato fra di loro un certo tipo di reciprocità nelle relazioni. Quando diciamo : non ci sono che uomini e relazioni reali tra uomini (per Merleau-Ponty aggiungo : anche cose e animali, ecc.), vogliamo solo dire che il supporto degli oggetti collettivi va ricercato nell'attività concreta degli individui; non intendiamo *negare* la realtà di questi oggetti ma pretendiamo che essa sia *parassitarla*.

Il marxismo non è lontanissimo dalla nostra concezione. Ma, nel suo stato presente, gli si possono rivolgere da questo punto di vista due rimproveri essenziali : esso dimostra sì che «gl'interessi di classe» s'impongono all'individuo contro i suoi interessi individuali o che il mercato, in partenza semplice complesso di relazioni umane, tende a diventare più reale dei venditori e dei loro clienti; ma rimane incerto quanto alla natura e all'origine di questi «collettivi» : la teoria del feticismo, abbozzata da Marx, non è mai stata sviluppata e, del resto, non potrebbe venir estesa a tutte le realtà sociali; così il

marxismo, pur rifiutando l'organicismo, non ha armi da opporgli. Considera il mercato come una cosa e ritiene che le sue inesorabili leggi contribuiscano a reificare i rapporti fra gli uomini, ma non appena, per dirla con Henri Lefebvre, un giochetto dialettico ci presenta questa astrazione come l'autentico concreto (si tratta, certo, d'una società alienata), mentre gli individui (per esempio l'operaio sottomesso alle ferree leggi del mercato del lavoro) cadono a loro volta nell'astrazione, crediamo di essere ritornati all'idealismo hegeliano. Infatti la *dipendenza* dell'operaio che vende la propria forza-lavoro non può significare in nessun caso che questo lavoratore sia caduto nell'esistenza astratta. Al contrario, la realtà del mercato, per inesorabili che ne siano le leggi, e persino nella sua apparenza concreta, si basa sulla realtà degli individui alienati e sulla loro separazione. Bisogna riprendere dall'inizio lo studio dei collettivi e mostrare che questi oggetti, lungi dal caratterizzarsi per l'unità diretta d'un *consenso*, rappresentano invece prospettive di fuga. Siccome, sulla base delle condizioni date, le relazioni dirette tra persone dipendono da altre relazioni singole, queste ultime da altre ancora e così via, proprio perciò esiste una costrizione oggettiva nei rapporti concreti; non la presenza, ma l'assenza degli altri fonda questa costrizione, non la loro unione ma la loro separazione. Per noi, la realtà dell'oggetto collettivo si fonda sulla *ricorrenza*; essa manifesta che la totalizzazione non è mai compiuta e che la totalità non esiste se non, tutt'al più, come *totalità detotalizzata*,¹¹ Così come sono, questi collettivi si rivelano immediatamente all'azione e alla percezione; in ciascuno di essi troveremo sempre una materialità concreta (movimento, sede sociale, edificio, parola, ecc.) che sostiene e manifesta una fuga erosiva. Mi basta aprire una finestra : vedo una chiesa, una banca, un caffè; ecco tre collettivi; questo biglietto da mille franchi è un altro collettivo; un altro ancora il giornale che ho appena comperato. E il secondo rimprovero che si può fare al marxismo, è di non essersi mai curato di studiare questi oggetti in se stessi, cioè a tutti i livelli della vita sociale. Eppure è appunto nella relazione con i collettivi, nel proprio «campo sociale», considerato nel suo aspetto più immediato, che l'uomo comincia a fare esperienza della propria condizione; in essa i legami particolari sono una

maniera di realizzare e di vivere l'universale nella sua materialità; in essa tale materialità ha la opacità sua propria che non si può dissolvere nelle determinazioni fondamentali : ciò significa che l'«ambiente» della nostra vita, con le sue istituzioni, i suoi monumenti, i suoi strumenti, i suoi «infiniti» culturali (reali come l'idea di natura, immaginari come Julien Sorel o Don Giovanni), i suoi feticci, la sua temporalità sociale e il suo spazio «odologico», deve esso *pure* costituire l'oggetto del nostro studio. Queste diverse realtà, il cui essere è direttamente proporzionale al non essere dell'umanità, hanno tra loro, attraverso la mediazione dei rapporti umani *e con noi*, una molteplicità di relazioni che possono e debbono venir studiate in se stesse. Prodotto del proprio prodotto, forgiato dal proprio lavoro e dalle condizioni sociali della produzione, l'uomo esiste *in pari tempo* nell'ambito dei propri prodotti e fornisce la sostanza dei «collettivi» che lo intaccano; ad ogni livello della vita si forma un corto circuito, un'esperienza orizzontale che contribuisce a mutarlo sulla base delle condizioni materiali di partenza : il fanciullo *non vive soltanto* la sua famiglia, ma anche - in parte tramite essa, in parte da solo - il paesaggio collettivo che lo circonda; ed è ancora la generalità della sua classe ad essergli rivelata in questa esperienza particolare.¹²

Si tratta dunque di costituire sintesi orizzontali in cui gli oggetti considerati sviluppino liberamente le loro strutture e le loro leggi. Questa totalizzazione trasversale afferma sia la sua dipendenza in rapporto alla sintesi verticale sia la sua autonomia relativa : non è né sufficiente di per sé né inconsistente. Vano sarebbe il tentativo di rifiutare i «collettivi» considerandoli pura apparenza. Certo, non bisogna giudicarli in base alla coscienza che i contemporanei ne hanno; ma la loro originalità va perduta se li consideriamo solo dal punto di vista delle profondità. Se volessimo studiare uno di quei gruppi culturali che s'incontrano in talune fabbriche, non ne verremmo certo a capo ricorrendo al vecchio slogan : gli operai *credono di leggere* (e quindi credono che l'oggetto collettivo sia culturale), ma in realtà non fanno che ritardare in se stessi la presa di coscienza e l'emancipazione del proletariato. Poiché *è ben vero* che ritardano in loro il momento della presa di coscienza; ma *è altrettanto vero* che *leggono* e che

le loro letture avvengono in seno a una comunità che le incoraggia e che si sviluppa grazie ad esse.

Per non citare che un oggetto, si converrà che una *città* è un'organizzazione materiale e sociale che deriva la sua realtà dall'ubiquità della sua assenza : è presente in ciascuna delle sue vie *in quanto* è sempre altrove e il mito della capitale con i suoi *misteri* rivela abbastanza come l'opacità delle relazioni umane dirette provenga dal fatto che sono sempre condizionate da tutte le altre. *I Misteri di Parigi* nascono dall'interdipendenza assoluta degli ambienti connessa al loro radicale compartimentarsi. Ma ogni collettivo urbano ha la sua particolare fisionomia. Taluni marxisti hanno fatto classificazioni felici, distinguendo, dal punto di vista dell'evoluzione economica, le città agricole dalle città industriali, le città coloniali, le città socialiste, ecc. Hanno dimostrato, per ciascun tipo, come la forma e la divisione del lavoro, di pari passo con i rapporti di produzione, generino un'organizzazione e una distribuzione particolare delle funzioni urbane. Ma ciò non basta a raggiungere l'esperienza : Parigi e Roma differiscono profondamente; la prima è una città tipicamente borghese del secolo XIX, la seconda, in ritardo e insieme in anticipo sull'altra, è caratterizzata da un centro di struttura aristocratica (poveri e ricchi vivono negli stessi immobili, come nella nostra capitale prima del 1830) circondato da quartieri moderni che s'ispirano all'urbanesimo americano. Non basta rivelare che tali differenze di struttura corrispondono a differenze fondamentali nello sviluppo economico dei due paesi e che il marxismo, con gli strumenti di cui oggi dispone, può renderne conto:¹³ occorre anche osservare che le *strutture* delle due città condizionano immediatamente le relazioni concrete dei loro abitanti. Attraverso la promiscuità di ricchezza e povertà, i romani vivono in iscorcio l'evoluzione della loro economia nazionale, ma tale promiscuità è *di per se stessa* un dato immediato della vita sociale; essa si manifesta mediante relazioni umane di tipo particolare, presuppone un radicarsi di ciascuno nel passato urbano, un legame concreto fra uomini e rovine (che dipende assai meno di quanto si potrebbe credere dal genere di lavoro e dalla classe in quanto, alla fine, queste rovine sono abitate e utilizzate da tutti - più ancora, forse, dal popolo che dal ricco

borghese), una certa organizzazione dello spazio, ossia degli itinerari che conducono gli uomini verso altri uomini o verso il lavoro. Se non abbiamo gli strumenti necessari per studiare la struttura e l'influenza di questo «campo sociale», ci sarà del tutto impossibile far derivare taluni atteggiamenti tipicamente romani dalla pura e semplice determinazione dei rapporti di produzione. Ristoranti cari si trovano nei quartieri più poveri; durante la bella stagione, i ricchi cenano in terrazza. Questo fatto, inconcepibile a Parigi, non riguarda solamente gli individui : è in se stesso molto eloquente sul modo in cui i rapporti di classe vengono vissuti.¹⁴

Così l'integrazione della sociologia al marxismo è tanto più agevole quanto più essa si presenta come un superempirismo. Da sola, si cristallizzerebbe nell'essenzialismo e nel discontinuo; ripresa, invece - come *momento* d'un empirismo controllato - nel movimento di totalizzazione relativa, ritroverà profondità e vita, ma sarà essa a mantenere l'irriducibilità relativa dei campi sociali, a far emergere, in seno al movimento generale, le resistenze, i frenamenti, le ambiguità e gli equivoci. Non si tratta d'altronde d'*aggiungere* un metodo al marxismo, poiché lo sviluppo stesso della filosofia dialettica deve condurlo a produrre in un unico atto la sintesi orizzontale e la totalizzazione in profondità. Finché il marxismo si rifiuterà di farlo, altri tenteranno in sua vece.

In altri termini, noi rimproveriamo al marxismo contemporaneo di respingere nella sfera del casuale tutte le determinazioni concrete della vita umana e di non conservare della totalizzazione storica nient'altro che la sua astratta ossatura d'universalità. Con il risultato di aver perduto interamente il senso di ciò che è un uomo : non rimane, per colmarne le lacune, che l'assurda psicologia pavloviana. Contro l'idealizzazione della filosofia e la disumanizzazione dell'uomo, affermiamo che la sfera del caso può e deve venir ridotta al minimo. Quando ci si dice : «Napoleone, in quanto individuo, è solo un accidente; necessaria invece era la dittatura militare come regime che liquidasse la Rivoluzione», non ce ne importa gran che, perché l'abbiamo sempre saputo. A noi preme invece di mostrare che proprio *quel* Napoleone era necessario, in quanto lo sviluppo della Rivoluzione ha forgiato in pari tempo la necessità della dittatura e la personalità tutt'intera di colui

che doveva esercitarla; in tal modo il processo storico ha procurato, *al generale Bonaparte in persona*, poteri preliminari e occasioni che hanno permesso a lui - e a lui solo - di affrettare questa liquidazione; non si tratta, insomma, di un universale astratto, d'una situazione così mal definita che parecchi Bonaparte sarebbero stati *possibili*, ma di una totalizzazione concreta in cui *quella* borghesia reale, fatta di uomini reali e viventi, doveva liquidare *quella* Rivoluzione e in cui *quella* Rivoluzione creava il proprio liquidatore nella persona di Bonaparte, in sé e per sé: ossia per quei borghesi e ai suoi propri occhi. Non si tratta per noi, come si è preteso troppo spesso, di «rendere all'irrazionale i suoi diritti» ma, anzi, di ridurre la componente d'indeterminazione e di non-sapere; non di respingere il marxismo in nome d'una terza via o d'un umanismo idealista, ma di riconquistare l'uomo all'interno del marxismo. Abbiamo rilevato che il materialismo dialettico si riduce al pro-prio scheletro se non integra talune discipline occidentali; ma questa è solo una dimostrazione negativa : i nostri esempi hanno rilevato, in seno a questa filosofia, l'area vuota d'un'antropologia concreta. Ma, senza una dinamica, senza uno sforzo reale di totalizzazione, i dati della sociologia e della psicoanalisi dormiranno fianco a fianco senza integrarsi al «Sapere». La carenza del marxismo ci ha indotti a tentare da noi questa integrazione, con i nostri strumenti, vale a dire mediante operazioni definite e secondo principi che conferiscono alla nostra ideologia il suo carattere peculiare e che ci accingiamo ad esporre.

Note

1. Questi rilievi e gli altri che seguiranno mi sono ispirati dall'opera spesso discutibile ma appassionante e ricca di nuove prospettive che Daniel Guérin ha intitolato *La lotta delle classi sotto la prima Repubblica*. Con tutti i suoi errori (dovuti alla volontà di forzare la storia), essa resta uno dei pochi contributi *arricchenti* dei marxisti contemporanei agli studi storici.

2. Non possono infatti spogliarsi di se stessi: essi *rifiutano* la frase nemica (per paura, per odio, per pigrizia) proprio nel momento in cui vogliono aprirsi ad essa. Questa contraddizione li blocca. Non capiscono letteralmente una parola di quel che leggono. E non biasimo questa incomprensione in nome di non so quale obbiettivismo borghese, ma in nome del marxismo stesso: rifiuteranno e condanneranno tanto più precisamente, confuteranno tanto più vittoriosamente quanto più sapranno anzitutto quel che condannano e rifiutano.

3. Non bisognerebbe tuttavia dimenticare che il montagnardo Robespierre ha sostenuto le proposizioni di Brissot persino nei primi giorni del dicembre 1791. O meglio, il suo spirito sintetico aggravava i decreti messi ai voti perché andava dritto all'essenziale: il 28 novembre, reclama che si trascurino «le piccole potenze» e che ci si rivolga direttamente all'imperatore per tenergli questo linguaggio: «V'invitiamo di sciogliere [i concentramenti di truppe] o vi dichiariamo guerra...» È importantissimo anche che abbia cambiato parere poco dopo per influenza di Billaud-Varennes (che insistette, con i giacobini, sulla potenza dei nemici *interni* e sulle condizioni disastrose della nostra difesa alle frontiere); pare che gli argomenti del Billaud abbiano acquistato il loro vero senso agli occhi di Robespierre quando questi apprese la nomina del conte di Narbonne alla Guerra. Da allora in poi, il conflitto gli sembrò una trappola sapientemente preparata, una macchina infernale; da allora in poi, colse bruscamente il legame dialettico fra nemico esterno e nemico interno

Il marxista non deve trascurare questi pretesi «particolari», essi rivelano che l'impulso immediato di tutti i politici era di dichiarare la guerra o almeno di rischiarla. Nei più profondi,

l'impulso contrario s'è manifestato subito, ma la sua origine non è la volontà di pace, bensì *la diffidenza*.

4. Ricordiamo che, anche dopo il decreto del 15 dicembre 1792, le esitazioni e le precauzioni continuarono. Brissot e i girondini facevano quel che potevano per impedire l'invasione dell'Olanda, il banchiere Clavière (amico dei brissotini) s'opponendo all'idea d'introdurre gli assegnati nei paesi occupati, Debry proponeva di dichiarare che la patria non era più in pericolo e di annullare tutte le misure che la salute pubblica aveva imposto. La Gironda si rendeva conto che la guerra imponeva una politica sempre più democratica e questo appunto temeva. Ma non aveva scampo: le si ricordava ogni giorno che era stata lei a dichiararla. In realtà, il decreto del 15 dicembre aveva un fine economico ma si trattava, per così dire, di un'economia continentale: far sopportare i pesi della guerra ai paesi conquistati. Così l'aspetto economico (d'altronde disastroso) della guerra con l'Inghilterra apparve solo nel 1793, quando il dado era tratto.

5. Quanto a quella borghesia montagnarda composta di compratori di beni nazionali e di fornitori dell'esercito, la credo inventata per esigenze di causa. Guérin la ricostruisce in base a un osso come Cuvier. E quest'osso, è la presenza del ricco Cambon alla Convenzione. In realtà Cambon era montagnardo, bellicista e compratore di beni nazionali. Ed è Cambon a ispirare il decreto del 15 dicembre che Robespierre disapprovava abbastanza chiaramente. Ma era influenzato da Dumouriez. E il suo decreto — al termine d'una lunghissima storia in cui sono in giuoco quel generale ed i fornitori dell'esercito — aveva per fine di permettere il sequestro e la vendita dei beni ecclesiastici e aristocratici che avrebbero permesso la circolazione dell'assegnato francese in Belgio. Si è votato il decreto *malgrado* i rischi di guerra con l'Inghilterra ma, in se stesso, non aveva agli occhi di Cambon, né di quanti lo sostenevano, nessun rapporto positivo con le rivalità economiche tra Inghilterra e Francia. I compratori di beni nazionali erano accaparratori e profondamente ostili al «maximum». Non avevano particolare interesse a spingere la guerra ad oltranza e molti di loro nel 1794 si sarebbero accontentati d'un compromesso. I fornitori dell'esercito, sospetti, strettamente sorvegliati, talvolta arrestati, non

costituivano una forza sociale. Bisogna riconoscere, volenti o nolenti, che la Rivoluzione tra il 1793 e il 1794 sfuggì dalle mani dei grandi borghesi per cadere in quelle della piccola borghesia. Questa continuò la guerra e spinse il movimento rivoluzionario contro la grande borghesia e con il popolo, poi contro il popolo: ciò fu la sua fine e la fine della Rivoluzione. Se Robespierre e i Montagnardi il 15 dicembre non si sono opposti più energicamente all'estensione della guerra, è *soprattutto* per ragioni *politiche* (contrarie alle ragioni girondine): la pace sarebbe apparsa come un trionfo della Gironda; ora, il rigetto del decreto del 15 dicembre sarebbe stato il preludio alla pace. Robespierre temeva *questa volta* che la pace fosse solo una tregua e che si vedesse sorgere una seconda coalizione.

6. È stato tuttavia un marxista, Henri Lefebvre, a fornire un metodo a mio parere semplice e irreprensibile per integrare la sociologia alla storia nella prospettiva della dialettica materialista. Il passo merita d'essere citato per intero. Lefebvre comincia col rilevare che la realtà contadina si presenta anzitutto con *una complessità orizzontale*: si tratta d'un gruppo umano in possesso di tecniche e di produttività agricola definita, in rapporto con queste stesse tecniche e con la struttura sociale che esse determinano, e che ritorna su di esse per condizionarle. Tale gruppo umano, i cui caratteri dipendono largamente dai grandi complessi nazionali e mondiali (che condizionano ad esempio la specializzazione su scala nazionale), presenta una molteplicità d'aspetti che vanno descritti e fissati (aspetti demografici, struttura familiare, *habitat*, religione, ecc.). Ma Lefebvre si affretta ad aggiungere che, assieme a questa complessità orizzontale, esiste una «complessità verticale» o «storica»: nel mondo rurale, infatti, si rileva «la coesistenza di formazioni d'età e data differenti». Le due complessità «reagiscono l'una sull'altra». Egli rileva, per esempio, il fatto molto sorprendente che la sola storia (e non la sociologia empirica e statistica) può spiegare il fatto rurale americano: il popolamento s'è operato su terra libera e l'occupazione del suolo è partita dalle città (mentre in Europa la città s'è sviluppata in ambiente contadino). Si potrà così spiegare il fatto che la cultura contadina sia propriamente inesistente negli U.S.A. o sia una degradazione della cultura

urbana.

Per studiare senza smarrirsi una simile complessità (al quadrato) e una tale reciprocità d'interrelazioni, Lefebvre propone «un metodo semplicissimo che utilizzi le tecniche ausiliarie e comporti parecchi momenti:

a) *Descrittivo*. Osservazione ma con lo sguardo informato dall'esperienza e da una teoria generale...

b) *Analitico-regressivo*. Analisi della realtà. Sforzo per *datarla* con esattezza...

c) *Storico-genetico*. Sforzo per ritrovare il presente ma delucidato, compreso, spiegato. (Henri Lefebvre, *Perspectives de sociologie rurale*, «Cahiers de sociologie», 1953.)

A questo testo così chiaro e ricco non abbiamo niente da aggiungere se non che il metodo qui esposto, con la sua fase di descrizione fenomenologica e il suo duplice movimento di regressione e quindi di progresso, lo riteniamo valido — con le modificazioni che possono imporgli i diversi oggetti - in *ogni campo dell'antropologia*. D'altronde, come si vedrà in seguito, sarà proprio quello che applicheremo anche noi ai significati, agli stessi individui e alle relazioni concrete tra individui. Esso solo può essere euristico; esso solo rivela l'originalità del fatto pur consentendo paragoni. Resta il rammarico che Lefebvre non abbia trovato imitatori tra gli altri intellettuali marxisti.

7. Queste assi medie parallele si riducono in fondo a una linea sola: considerati sotto quest'angolo di visuale, i rapporti di produzione, le strutture socio-politiche e le ideologie sembrano semplicemente (come nella filosofia spinoziana) «le diverse traduzioni d'una stessa frase».

8. Si può anche *pervenirvi*: e, per l'appunto, non si è più lo stesso piccolo borghese a seconda che lo si sia diventati in seguito ad un passaggio di frontiera o che lo si sia per nascita.

9. Questi giovani lettori sono *disfattisti*: chiedono ai loro scrittori di mostrare che l'azione è impossibile, per cancellare la vergogna d'aver fallito la loro rivoluzione. Il realismo, per essi, è la condanna della realtà: la vita è assoluto naufragio. Il *pessimismo* di Flaubert ha la sua contropartita positiva (il misticismo estetico) che si ritrova dappertutto in *Madame Bovary*, che salta agli occhi ma che il pubblico non ha «assorbito» perché non ve lo cercava. Solo Baudelaire ha visto chiaro: «*La tentazione* e *Madame Bovary* hanno lo stesso

soggetto», ha scritto. Ma che poteva mai contro quell'*avvenimento nuovo e collettivo* che è la trasformazione d'un libro mediante la lettura? Tale senso di *Madame Bovary* è rimasto velato sino ad oggi: poiché ogni giovane che, nel 1957, prenda conoscenza di quest'opera, la scopre a sua insaputa attraverso dei morti che l'hanno fuorviato.

10. Una questione sorge tuttavia: i marxisti ritengono che il comportamento sociale d'un individuo sia condizionato dagli interessi generali della sua classe. Tali interessi - dapprima astratti — diventano, per il movimento della dialettica, forze concrete che ci determinano: sono esse a sbarrarci l'orizzonte, a esprimersi con la nostra propria bocca e a trattenerci quando vorremmo capire i nostri atti sino in fondo, quando tentiamo di strapparci al nostro ambiente. Questa tesi è incompatibile con l'idea d'un condizionamento del nostro comportamento presente da parte dell'infanzia? Non lo credo, è anzi facile vedere che la mediazione analitica non cambia niente: certo, i nostri pregiudizi, le nostre idee, le nostre credenze sono per la maggior parte di noi insuperabili *perché sono state provate anzitutto nell'infanzia*; è la cecità infantile, il prolungato sbigottimento a render conto — in parte — delle reazioni irrazionali, delle resistenze alla ragione. Ma che sarebbe mai, appunto, quest'infanzia insuperabile, se non una maniera particolare di vivere gli interessi generali dell'ambiente? Niente è cambiato: al contrario, l'accanimento, la passione folle e criminale, persino l'eroismo, tutto ritrova il suo *vero spessore*, il suo radicarsi, il suo passato: la psicoanalisi, concepita come mediazione, non fa intervenire nessun principio nuovo di spiegazione: essa non nega neppure la relazione diretta e presente tra l'individuo e l'ambiente o la classe; reintroduce la storicità e la negatività nella maniera stessa in cui la persona si realizza come membro d'uno strato sociale determinato.

11. Ho sviluppato tali indicazioni nella seconda parte della presente opera, *Critica della ragione dialettica*.

12. «Tutta la vita di Chariot dipende da questo paesaggio di mattoni e di ferro... Lamberth Road, è già lo scenario di *Easy Street*, la via dei Bambini Buoni dove Chariot ficca sulla testa... al grosso Nénesse una lampada a gas... Ecco tutte le case della sua infanzia che Chariot riconosce, dice, con più emozione

della gente.» (Paul Gilson.) L'ambiente della sua infanzia miserabile nel suo complesso, diventa in lui segno, mito e fonte di creazione.

13. Roma è un centro agricolo divenuto capitale amministrativa. L'industria propriamente detta vi si è poco sviluppata.

14. Ciò non significa che la lotta di classe sia meno violenta, anzi, ma semplicemente che è *diversa*.

III. Il metodo progressivo-regressivo

Ho detto che accettiamo senza riserve le tesi esposte da Engels nella lettera a Marx: «Gli uomini fanno la loro storia da sé ma in un ambiente dato che li condiziona.» Senonché questo testo non è fra i più chiari e resta suscettibile di numerose interpretazioni. Come bisogna intendere, infatti, che l'uomo *fa* la Storia, se, per un altro verso, è la Storia che lo fa? Il marxismo idealista sembra aver scelto l'interpretazione più facile : interamente determinato dalle circostanze anteriori, cioè, in ultima analisi, dalle condizioni economiche, l'uomo è un prodotto passivo, una somma di riflessi condizionati. Ma quest'oggetto inerte, inserendosi nel mondo sociale, in mezzo ad altre inerzie parimenti condizionate, contribuisce per la natura che ha ricevuto a precipitare o a frenare il «corso del mondo» : egli dunque cambia la società, come una bomba, senza cessare d'obbedire al principio d'inerzia, può distruggere un immobile. In tal caso, la differenza fra agente umano e macchina sarebbe nulla. Marx scrive infatti :

L'invenzione d'un nuovo strumento di guerra, l'arma da fuoco, doveva necessariamente modificare tutta l'organizzazione interna dell'esercito, ossia i rapporti nel cui ambito gli individui formano un esercito e che rendono questo ultimo un tutto organizzato, come pure, infine, i rapporti fra eserciti diversi.

Qui si direbbe, addirittura, che il vantaggio stia dalla parte dell'arma o dello strumento : la loro semplice comparsa sconvolge tutto. Questa concezione può venir riassunta dalle seguenti dichiarazioni del «Corriere europeo» (di Pietroburgo) : «Marx considera l'evoluzione sociale come un processo naturale retto da leggi che non dipendono dalla volontà, dalla coscienza o dall'intenzione degli uomini ma che, anzi, la

determinano.» Marx le cita nella seconda prefazione al *Capitale*. Le condivide? È difficile a dirsi : si rallegra con il critico d'aver descritto in modo eccellente il *suo* metodo e gli fa osservare che si tratta per l'appunto *del* metodo dialettico. Ma non si diffonde sui rilievi nei loro particolari e conclude notando che la borghesia pratica *acquista chiara coscienza* delle contraddizioni della società capitalista, il che sembra la contropartita della sua affermazione del 1860 : «[Il movimento operaio rappresenta] la partecipazione cosciente al processo storico che sconvolge la società.» Ora, si può osservare che i rilievi del «Corriere europeo» non contraddicono solo il passo testé citato dal *Herr Vogt*, ma anche un testo ben noto, la terza tesi su Feuerbach: «La dottrina materialista secondo cui gli uomini sono un prodotto delle circostanze e dell'educazione... non tiene conto del fatto che le circostanze vengono modificate proprio dagli uomini e che l'educatore dev'essere a sua volta educato.»

O questa è una tautologia pura e semplice, e dobbiamo solo intendere che anche l'educatore è un prodotto delle circostanze e dell'educazione, il che renderebbe la frase inutile e assurda; oppure è l'affermazione decisiva dell'irriducibilità della *praxis* umana; l'educatore deve essere educato: ciò significa che l'educazione deve essere un'impresa.¹

Per dare tutta la sua complessità al pensiero marxista bisogna dire che l'uomo, in periodo di sfruttamento, è il prodotto del proprio prodotto e, *insieme*, un agente storico che non può in nessun caso passare per un prodotto. Questa contraddizione non è statica, ma bisogna coglierla nel movimento stesso della *praxis*; allora, chiarirà la frase di Engels: gli uomini fanno la loro storia sulla base di condizioni reali anteriori (nel cui numero occorre annoverare i caratteri acquisiti, le deformazioni imposte dal modo di lavoro e di vita, l'alienazione, ecc.) ma sono *essi* a farla e non le condizioni anteriori : altrimenti sarebbero semplici veicoli di forze disumane che reggerebbero tramite loro il mondo sociale. Certo, tali condizioni esistono e sono esse, esse sole, che possono fornire una direzione e una realtà materiale ai cambiamenti che si preparano; ma il movimento della *praxis* umana le supera conservandole.

E' vero che gli uomini non valutano la portata reale di quel

che fanno - o almeno tale portata deve sfuggir loro finché il proletariato, soggetto della Storia, non avrà, in uno stesso movimento, realizzato la sua unità e acquistato coscienza della sua funzione storica. Ma la Storia mi sfugge non perché io non la faccia, ma perché anche l'altro la fa. Engels - di cui abbiamo in proposito molte dichiarazioni poco compatibili fra loro - ha in ogni caso rivelato, nella *Guerra dei contadini*, il senso che dava alla contraddizione : dopo aver insistito sul coraggio e la passione dei contadini tedeschi, sulla legittimità delle loro rivendicazioni, sul genio di taluni capi (in particolare di Münzer), sull'intelligenza e l'abilità dell'*élite* rivoluzionaria, conclude : «Dalla guerra dei contadini solo i principi potevano guadagnare qualcosa : perciò questo fu il risultato. Essi vinsero non solo in maniera relativa, perché i loro concorrenti, clero, nobiltà, città, si trovarono indeboliti, ma anche in maniera assoluta perché ottennero le spoglie opime degli altri ordini.» Che cosa, dunque, ha *rubato* la *praxis* dei rivoltosi? Semplicemente la loro separazione che aveva come origine una condizione storica determinata : lo smembramento della Germania. L'esistenza di numerosi movimenti provinciali che non arrivavano a unificarsi — e ciascuno dei quali, *altro* rispetto agli altri, agiva altrimenti — basta a privare ogni gruppo del senso reale della propria attività. Non che l'impresa *come azione reale dell'uomo sulla storia* non esista, ma il risultato raggiunto - *anche conforme all'obiettivo che ci si proponeva* è radicalmente diverso da quello che sembra su scala locale, quando lo si ricolloca nel movimento totalizzatore. Così l'uomo fa la Storia: ciò significa che in essa s'oggettiva e s'aliena; in tal senso la Storia, che è il prodotto di *tutta* l'attività di *tutti* gli uomini, appare loro come una forza estranea nell'esatta misura in cui non riconoscono il senso della loro azione (magari localmente riuscita) nel risultato totale ed oggettivo : facendo pace separata, i contadini d'una certa provincia hanno migliorato *per quanto li concerne*, ma hanno indebolito la loro classe, della cui sconfitta subiranno il contraccolpo quando i proprietari terrieri, sicuri della propria forza, rinnegheranno gli impegni assunti. Il marxismo, nel secolo XIX, è un tentativo gigantesco non solo di fare la Storia ma d'insignorirsi di essa, praticamente e teoricamente, unificando il movimento operaio e illuminando l'azione del

proletariato mediante la conoscenza del processo capitalista e della realtà oggettiva dei lavoratori. Al termine di questo sforzo, con l'unificazione degli sfruttati e la progressiva riduzione del numero delle classi in lotta, la Storia deve avere infine un senso per l'uomo. Assumendo coscienza di se stesso, il proletariato diventa soggetto, della Storia, vale a dire, deve riconoscersi in essa. Anche nella lotta quotidiana, la classe operaia deve ottenere risultati conformi all'obiettivo prefissato o, almeno, tali che le loro conseguenze non si volgano contro di essa.

Non siamo ancora arrivati a questo : ci sono *diversi* proletariati, per il semplice fatto che ci sono gruppi di produzione nazionali che si sono diversamente sviluppati. Misconoscere la solidarietà di questi proletariati sarebbe altrettanto assurdo che svalutarne la *separazione*. È vero che le divisioni brutali e le loro conseguenze teoriche (putrefazione dell'ideologia borghese, arresto provvisorio del marxismo) obbligano la nostra epoca a farli senza conoscersi, ma, d'altra parte, benché subiamo più che mai le sue violenze, non è vero che la Storia ci appaia come una forza del tutto estranea. Essa ogni giorno vien fatta dalle nostre mani come altra da quella che crediamo di fare e, per un ritorno di fiamma, ci fa altri da quelli che crediamo di essere o divenire; eppure è meno opaca di quanto non lo sia stata: il proletariato ha scoperto e manifestato «il suo segreto»; il movimento del capitale è cosciente di se stesso, sia per la conoscenza che i capitalisti ne acquistano sia per lo studio che gli dedicano i teorici del movimento operaio. Per ciascuno la molteplicità dei gruppi, le loro contraddizioni e le loro separazioni appaiono *situate* all'interno di unificazioni più profonde. La guerra civile, la guerra coloniale e la guerra con paesi stranieri si manifestano a tutti, per quanto mascherate dalle solite mitologie, come forme diverse e complementari d'una stessa lotta di classe. È vero che quasi tutti i paesi socialisti *non conoscono se stessi*-, tuttavia la destalinizzazione - come dimostra l'esempio polacco - è *anche* un progresso verso la presa di coscienza. Così la *pluralità di sensi* della Storia può scoprirsi, e porsi per sé, solo nella prospettiva d'una totalizzazione futura, in funzione di questa e non in contraddizione con essa. Tale totalizzazione, è nostro compito teorico e pratico renderla via via sempre più vicina.

Tutto è ancora oscuro e, ciò nonostante, tutto è in piena luce : abbiamo - per limitarci all'aspetto teorico - gli strumenti, possiamo stabilire il metodo : il nostro fine storico, in seno a questo mondo polivalente, è di avvicinare il momento in cui la Storia non avrà che *un solo senso* e in cui tenderà a dissolversi negli uomini concreti che la faranno in comune.²

Il progetto. Così l'alienazione può modificare i *risultati* dell'azione ma non la sua realtà profonda. Noi rifiutiamo di confondere l'uomo alienato con una cosa, e l'alienazione con le leggi fisiche che reggono i condizionamenti esterni. Affermiamo invece la specificità dell'atto umano, che attraversa l'ambito sociale pur conservando le determinazioni e che trasforma il mondo sulla base di condizioni date. Per noi, l'uomo si caratterizza anzitutto per il superamento di una situazione, per ciò che riesce a fare di ciò che lo si è reso, anche se non si riconosce mai nella sua oggettivazione. Tale superamento lo troviamo alla radice dell'umano e in primo luogo nel bi sogno : è ciò che collega, per esempio, la scarsità delle donne marchesiane, come fatto strutturale del gruppo, alla poliandria come istituzione matrimoniale. Infatti questa scarsità non è una semplice mancanza : nella sua forma più nuda, esprime una situazione nella società e contiene già uno sforzo per superarla; la condotta più rudimentale deve determinarsi sia rispetto ai fattori reali e presenti che la condizionano, sia rispetto a un certo oggetto futuro che essa tenta di far nascere.³ E' quel che chiamiamo *il progetto*. Così definiamo una doppia relazione simultanea; rispetto al dato la *praxis* è negatività : ma si tratta sempre della negazione d'una negazione; rispetto all'oggetto cui si tende, è positività : ma questa positività sbocca sul «non esistente», su ciò che *non è ancora* stato. Fuga e balzo in avanti, rifiuto e insieme realizzazione, il progetto conserva e svela la realtà superata : così la conoscenza è un momento della *praxis*, anche della più rudimentale : ma questa conoscenza non ha niente a che vedere con il Sapere assoluto : definita dalla negazione della realtà rifiutata in nome della realtà da produrre, resta prigioniera dell'azione che illumina, e scompare con essa.

È dunque perfettamente esatto che l'uomo è prodotto del suo prodotto : le strutture d'una società che s'è creata con il lavoro umano definiscono per ciascuno una situazione

oggettiva di partenza : la verità d'un uomo è la natura del suo lavoro ed è il suo salario. Ma essa lo definisce nella misura stessa in cui egli la supera costantemente nella pratica (in una democrazia popolare, facendo, ad esempio, del lavoro nero o diventando «attivista» o resistendo sordamente all'elevazione delle norme; in una società capitalista iscrivendosi al sindacato, votando per lo sciopero, ecc.). Ora questo superamento non è concepibile se non come una relazione fra l'esistenza e i suoi possibili. D'altronde dire d'un uomo ciò che «è», implica dire anche ciò che può, e viceversa : le condizioni materiali della sua esistenza circoscrivono il campo delle sue possibilità (il suo lavoro è troppo duro, è troppo stanco per dar prova di un'attività sindacale o politica). Così il campo dei possibili è il fine verso cui l'agente supera la sua situazione oggettiva. E questo campo, a sua volta, dipende rigorosamente dalla realtà sociale e storica. Per esempio, in una società in cui tutto si compera, le possibilità di cultura sono praticamente eliminate per i lavoratori se il cibo assorbe il 50% o più del loro bilancio. La libertà dei borghesi, invece, consiste nella possibilità di consacrare una parte sempre crescente delle loro entrate alle spese più svariate. Ma, per ridotto che sia, il campo dei possibili esiste sempre e non dobbiamo immaginarlo come una zona d'indeterminazione ma, anzi, come una regione fortemente strutturata, che dipende dalla Storia tutt'intera e che contiene le proprie contraddizioni. Superando il dato verso il campo dei possibili e realizzando una possibilità fra tutte, l'individuo si oggettiva e contribuisce a fare la Storia : il suo progetto assume allora una realtà che l'agente forse ignora e che, mediante i conflitti che manifesta e genera, influenza il corso degli eventi.

Bisogna dunque intendere la possibilità come doppiamente determinata : da un lato, nel cuore stesso dell'azione particolare, è la presenza del futuro come *ciò che manca* e che rivela la realtà proprio con quest'assenza. D'altro lato, è il futuro reale e permanente che mantiene e trasforma senza sosta la collettività : quando i bisogni comuni comportano la creazione di nuovi servizi (per esempio, il moltiplicarsi dei medici in una società che s'industrializza), questi servizi non ancora in funzione - o vacanti in seguito a ritiri, a decessi - costituiscono per certuni un avvenire reale, concreto e *possibile*

: costoro *possono* intraprendere gli studi di medicina, la carriera non è ingombra, ed ecco che la loro vita si spalanca fino alla morte : a parità di condizioni, d'altronde, le professioni di medico militare, di medico di campagna, di medico coloniale, ecc., sono caratterizzate da determinati vantaggi e determinati obblighi che essi conosceranno presto. Questo avvenire, certamente, non è vero che in parte : implica uno *statu quo* e un minimo d'ordine (esclusione del caso), e tale presupposto viene per l'appunto confutato con la costante storicizzazione delle nostre società. Ma non è neppur falso, in quanto proprio esso - in altre parole, gl'interessi della professione, della classe, ecc., la divisione sempre più spinta del lavoro, ecc. - manifesta subito le contraddizioni presenti della società. Perciò si rivela come possibilità schematica e sempre aperta e come azione immediata sul presente.

Inversamente, definisce l'individuo nella sua realtà presente: le condizioni cui devono adeguarsi gli studenti di medicina, in una società borghese, sono rivelatrici *nello stesso tempo* della società, della professione e della situazione sociale di chi l'eserciterà. Se è ancora necessario che i genitori siano benestanti e se l'uso delle borse di studio non è diffuso, il futuro medico è designato a se medesimo come membro delle classi medie e, in pari tempo, prende coscienza della sua classe in base all'avvenire che essa gli rende possibile, cioè attraverso la professione scelta. Per chi non ha i requisiti richiesti, invece, la medicina diventa la sua *mananza*, la sua *disumanità* (tanto più in quanto molte altre carriere gli sono parimenti preeluse). Questo è il punto di vista, forse, da cui bisognerebbe affrontare il problema della pauperizzazione relativa : ogni uomo si definisce negativamente per l'insieme dei possibili che gli sono impossibili, cioè a seconda che il suo avvenire sia più o meno chiuso. Per le classi svantaggiate, ogni arricchimento culturale, tecnico o materiale della società rappresenta una diminuzione, un impoverimento : l'avvenire è quasi completamente sbarrato. Così, positivamente e negativamente, i possibili sociali sono vissuti come determinazioni schematiche del futuro individuale. E il possibile più individuale è solo l'interiorizzazione e l'arricchimento d'un possibile sociale.

In un campo d'aviazione vicino a Londra, un «addetto» ha preso un aereo e, senza aver mai pilotato, ha attraversato la

Manica. È un uomo di colore : gli è vietato di far parte del personale che vola. Questa esclusione diventa per lui un impoverimento *soggettivo*; ma il soggettivo si supera ben presto nell'oggettività : l'avvenire rifiutato gli riflette il destino della sua «razza» e il razzismo degli inglesi. La rivolta generale degli uomini di colore contro i coloni s'esprime *in lui* con il rifiuto particolare di questo divieto. Egli afferma che un avvenire *possibile ai bianchi è possibile a tutti*; questa posizione politica, di cui non ha certo chiara consapevolezza, la vive come ossessione personale : l'aviazione diventa *la sua* possibilità come *avvenire clandestino*-, in realtà, sceglie una possibilità *già riconosciuta* dai coloni ai colonizzati (semplicemente perché non la si può abolire in partenza): quella della ribellione, del rischio, dello scandalo, della repressione. Ora, questa scelta ci consente di capire tanto il suo progetto individuale quanto lo stadio attuale della lotta dei colonizzati contro i coloni (gli uomini di colore hanno superato il momento della resistenza passiva e della dignità; ma il gruppo di cui egli fa parte non ha ancora gli strumenti per superare la rivolta individuale e il terrorismo). È tanto più *individuo e particolare*, il giovane ribelle, in quanto la lotta nel suo paese esige provvisoriamente atti individuali. Così la singolarità unica di questa persona è l'interiorizzazione d'un doppio avvenire, quello dei bianchi e quello dei suoi fratelli, la cui contraddizione è rivestita e superata in un progetto che lo lancia verso un avvenire folgorante e breve, il suo avvenire, ben presto infranto dalla prigione o dalla morte accidentale.

Ciò che conferisce al culturalismo americano e alle teorie di Kardiner il loro aspetto meccanicista e scaduto, è che i comportamenti culturali e gli atteggiamenti di base (o le funzioni, ecc.) non vengono mai concepiti nella vera prospettiva vivente, che è temporale, ma piuttosto come determinazioni passate che governano gli uomini alla maniera in cui una causa determina gli effetti. Tutto cambia se si considera che la società si presenta per ciascuno come una *prospettiva futura* e che questo futuro penetra nel cuore di ciascuno come motivazione reale della sua condotta. I marxisti sono imperdonabili quando si lasciano trarre in inganno dal materialismo meccanicista poiché conoscono e approvano le gigantesche pianificazioni socialiste : per un cinese il futuro è

più vero del presente. Finché non si saranno studiate le strutture dell'avvenire in una società determinata, si rischierà per forza di non capire niente del sociale.

Non posso descrivere qui la vera dialettica fra soggettivo e oggettivo. Bisognerebbe mostrare la necessità congiunta della «interiorizzazione dell'esterno» e della «esteriorizzazione dell'interno». La *praxis*, infatti, è un passaggio dall'oggettivo all'oggettivo mediante l'interiorizzazione; il progetto, come superamento soggettivo dell'oggettività verso l'oggettività, teso tra le condizioni oggettive dell'ambiente e le strutture oggettive del campo dei possibili, rappresenta *in se stesso* l'unità mobile di soggettività ed oggettività, le due determinazioni cardinali dell'attività. Il soggettivo appare allora come un momento necessario del processo oggettivo. Per diventare condizioni reali della *praxis*, le condizioni materiali che governano le relazioni umane devono essere vissute nella particolarità delle situazioni particolari : la diminuzione del potere d'acquisto non provocherebbe mai alcuna azione rivendicativa se i lavoratori non la sentissero nella loro carne sotto forma di un bisogno o d'un timore fondato su crudeli esperienze; la pratica dell'azione sindacale può accrescere l'importanza e l'efficacia dei significati oggettivi nel militante scaltrito : il tasso dei salari e l'indice dei prezzi possono di per se stessi chiarire o motivare la sua azione; ma tutta questa oggettività si riferisce in definitiva a una realtà vissuta : egli sa ciò che ha sentito e ciò che altri sentiranno. Orbene, sentire è già superare verso la possibilità di una trasformazione oggettiva; nella *prova del vissuto*, la soggettività si volge contro se stessa e si strappa alla disperazione mediante l'*oggettivazione*. Così il soggettivo conserva in sé l'oggettivo che nega e che supera verso un'oggettività nuova; e questa nuova oggettività nella sua qualità di *oggettivazione* esteriorizza l'interiorità del progetto come soggettività oggettivata. Il che vuol dire *in pari tempo* che il vissuto, in quanto tale, trova il suo posto nel risultato e che il senso progettato dell'azione appare nella realtà del mondo per conseguire la propria verità nel processo di totalizzazione.⁴

Solo il progetto, come mediazione tra due momenti dell'oggettività, può render conto della storia, ossia della *creatività* umana. Occorre scegliere. Infatti : o si riduce tutto a

identità (il che significa sostituire un materialismo meccanicista al materialismo dialettico) - o si fa della dialettica una legge celeste che s'impone all'Universo, una forza metafisica che genera da sé il processo storico (ed è ricadere nell'idealismo hegeliano) - oppure si riconosce all'uomo singolo il potere di superamento con il lavoro e l'azione. Solo questa soluzione permette di fondare *nel reale* il movimento di totalizzazione : la dialettica va ricercata nel rapporto *degli* uomini con la natura, con le «condizioni di partenza» e nelle relazioni degli uomini fra loro. Qui appunto essa nasce come *risultante* dell'affrontarsi dei progetti. Soltanto i caratteri del progetto umano permettono di capire come questo risultato sia una realtà nuova e provvista d'un suo proprio significato, invece di costituire semplicemente una media.⁵ È impossibile sviluppare qui tali considerazioni che saranno poi oggetto dell'altra opera contenuta nella seconda parte di questo volume. Per ora mi limito dunque a tre osservazioni, che in ogni caso permetteranno di considerare la presente esposizione come una problematica sommaria dell'esistenzialismo.

1. Il dato che superiamo ad ogni istante, per il semplice fatto di viverlo, non si riduce alle condizioni materiali della nostra esistenza, ma in esso va compresa, come ho detto, la nostra stessa infanzia. Questa, che fu insieme un'apprensione oscura della nostra classe, del nostro condizionamento sociale attraverso il gruppo familiare, e un superamento cieco, uno sforzo maldestro per sradicarne, finisce per iscriversi in noi sotto forma di *carattere*. A questo livello si trovano i gesti appresi (gesti borghesi, gesti socialisti) e i «ruoli» contraddittori che ci comprimono e ci lacerano (ad esempio, per Flaubert, quello di bambino sognatore e pio e quello di futuro chirurgo, figlio d'un chirurgo ateo). Pure a questo livello, si trovano le tracce che hanno lasciato le nostre prime rivolte, i tentativi disperati di superare una realtà soffocante, e i devianti, le torsioni che ne risultano. Superare tutto ciò, significa anche conservarlo : noi penseremo *con* quei devianti originari, agiremo *con* quei gesti appresi e che vogliamo rifiutare. Proiettandoci verso il possibile per sfuggire le contraddizioni della nostra esistenza, di fatto le sveliamo, ed esse si rivelano nella nostra stessa azione, benché tale azione sia più ricca e ci faccia accedere ad un mondo sociale in cui

nuove contraddizioni ci condurranno a comportamenti nuovi. Così si può dire sia che superiamo di continuo la nostra classe, sia che, in virtù di questo superamento stesso, la nostra realtà di classe si manifesta. Infatti la realizzazione del possibile dà luogo necessariamente alla produzione d'un oggetto o d'un avvenimento nel mondo sociale; essa è dunque la nostra *oggettivazione*, e le contraddizioni originarie che vi si riflettono rivelano la nostra *alienazione*. Per tale ragione, si può capire sia che il capitale s'esprima per bocca del borghese, sia che il borghese non cessi di dire qualcosa di più e d'altro che il capitale : in realtà, dice ad esempio i suoi giusti alimentari, le sue preferenze artistiche, i suoi odi e amori, i quali tutti, in quanto tali, sono irriducibili al processo economico e si sviluppano secondo le loro proprie contraddizioni. Senonché il significato universale e astratto di tali proposizioni particolari è per l'appunto il capitale e nient'altro che il capitale. E' esatto che l'industriale in vacanza si dedichi freneticamente alla caccia o alla pesca subacquea *per dimenticare* le attività professionali ed economiche; è altrettanto esatto che l'appassionata attesa del pesce o della selvaggina ha, in lui, un senso che la psicoanalisi può farci individuare, ma ciò non toglie che le condizioni materiali dell'atto lo costituiscano oggettivamente come «espressione del capitale» e che, d'altronde, anche quest'atto, mediante le sue ripercussioni economiche, s'integri nel processo capitalista. Proprio perciò egli fa statisticamente la storia al livello dei rapporti di produzione, in quanto contribuisce a mantenere le strutture sociali esistenti. Ma tali conseguenze non devono distoglierci dal considerare l'atto a diversi livelli sempre più concreti e dall'esaminare le conseguenze che può avere a questi livelli. Dal presente punto di vista ogni atto e ogni parola hanno una molteplicità gerarchica di significati. Ne risulta una piramide in cui il significato inferiore e più generale serve a inquadrare il significato superiore e più concreto, ma, benché quest'ultimo non possa mai uscire dall'inquadramento, è impossibile dedurnelo o dissolvervelo. Per esempio, il malthusianesimo del padronato francese determina in taluni strati della nostra borghesia una spiccata tendenza all'avarizia. Ma se nell'avarizia d'un certo gruppo o d'una certa persona non si vedesse che la semplice conseguenza del malthusianesimo

economico, ci si lascerebbe sfuggire la realtà concreta : l'avarizia infatti nasce sin dalla tenera infanzia, quando si sa appena che cos'è il denaro, ed è quindi *anche* una maniera diffidente di vivere il proprio corpo e la propria situazione nel mondo; ed è rapporto con la morte. Sarà conveniente studiare questi caratteri *sulla base* del movimento economico ma senza misconoscerne la specificità.⁶ Solo così potremo mirare alla *totalizzazione*.

Ciò non vuol dire che la condizione materiale (qui il malthusianesimo francese, la corrente di investimenti che determina, la restrizione del credito, ecc.) sia insufficientemente «determinante» in rapporto all'atteggiamento considerato. O, se si preferisce, non c'è bisogno di aggiungerle nessun altro *fattore*, a condizione che si studi a tutti i livelli l'azione reciproca dei fatti che essa genera attraverso il progetto umano : il malthusianesimo può esser vissuto dal figlio d'un «petit patron»⁷ - categoria arcaica che i nostri malthusiani conservano e che li sostiene — attraverso la povertà e l'insicurezza della famiglia e come la continua necessità di calcolare, d'economizzare ogni soldo; nello stesso tempo, questo fanciullo può scoprire nel padre - che molto spesso finisce per essere il suo salariato - un attaccamento tanto più feroce alla proprietà quanto più questa è minacciata; e, in talune circostanze, può sentire la lotta contro la morte come un altro aspetto del furore di possedere. Ma tale rapporto immediato con la morte che il padre sfugge nella proprietà, proviene per l'appunto dalla proprietà in quanto vissuta come interiorizzazione dell'esteriorità radicale : i caratteri specifici della cosa posseduta, sentiti come separazione dagli uomini e solitudine del proprietario di fronte alla propria morte, condizionano la sua volontà di restringere i legami di possesso, ossia di trovare sopravvivenza nell'oggetto stesso che gli annuncia la sua scomparsa. Il bambino può scoprire, superare e conservare in un solo movimento l'inquietudine del proprietario sull'orlo, della rovina e dell'uomo in preda alla morte; tra l'una e l'altra realizzerà una mediazione nuova che può essere appunto l'avarizia. I diversi momenti della vita del padre o del gruppo familiare hanno per fonte comune le relazioni di produzione colte attraverso il movimento dell'economia francese; ma sono diversamente vissuti perché la

stessa persona (e, a più forte ragione, il gruppo) si situa a livelli differenti in rapporto a questa fonte unica ma complessa (padrone, produttore - lavora spesso anche lui — consumatore, ecc.). Nel bambino, i vari momenti entrano a contatto, si modificano a vicenda nell'unità d'uno stesso progetto e costituiscono proprio perciò una realtà nuova.

Conviene tuttavia precisare meglio alcuni punti. In primo luogo, ricordiamo che viviamo l'infanzia come *futuro*. Essa determina gesti e funzioni in una prospettiva avvenire. Non si tratta assolutamente d'una rinascita di tipo meccanico : gesti e funzioni, in quanto inseparabili dal progetto che li trasforma, sono relazioni indipendenti dei termini che uniscono e che dobbiamo trovare in tutti i momenti dell'impresa umana. Superati e mantenuti, costituiscono per così dire la colorazione interna del progetto; così li distinguo sia dalle motivazioni che dalle specificazioni : la motivazione dell'impresa fa tutt'uno con l'impresa medesima : la specificazione e il progetto non sono che una sola e identica realtà; infine il progetto non ha mai *contenuto* in quanto i suoi obiettivi gli sono ad un tempo uniti e trascendenti. Ma la sua *colorazione*, ossia soggettivamente il suo gusto, oggettivamente il suo *stile*, altro non è che il superamento delle nostre deviazioni originarie : tale superamento non è un moto istantaneo, ma un lungo lavoro; ogni momento di questo lavoro è, insieme, superamento e, nella misura in cui esso si pone per sé, la pura e semplice sussistenza di queste deviazioni a un dato livello d'integrazione: ragione per cui una vita si svolge a spirali; ripassa sempre per gli stessi punti ma a livelli- diversi d'integrazione e di complessità. Da bambino, Flaubert si sente privato della tenerezza paterna da parte del fratello maggiore : Achille rassomiglia a Flaubert padre; per piacere a questi, bisognerebbe imitare Achille; il fanciullo si rifiuta con risentimento imbronciato. Entrato in collegio, Gustave trova la situazione immutata : per piacere al medico-capo che fu un brillante alunno, Achille, nove anni prima, ha conquistato i primi posti. Se suo fratello desidera conquistare la stima del padre, deve ottenere per gli stessi compiti gli stessi voti del fratello maggiore; egli si rifiuta, senza nemmeno formulare il rifiuto : ciò vuol dire che una resistenza senza nome lo frena nel lavoro; sarà un alunno *abbastanza buono*, il che, per i

Flaubert, è il disonore. Questa seconda situazione non è nient'altro che la prima *ridotta* dal nuovo fattore che è il collegio. I contatti di Gustave con i condiscipoli non sono condizioni *dominanti* : il problema familiare è così grave per lui che non si occupa di essi; se è umiliato dinanzi alla riuscita di taluni suoi compagni è *unicamente* perché i loro successi confermano la superiorità d'Achille (premio d'eccellenza in ogni classe). Il terzo momento (Flaubert accetta di fare giurisprudenza : per essere più sicuro di *essere diverso* da Achille, decide di essergli inferiore. Detesterà la sua futura carriera come la prova di questa inferiorità, si lancerà nella supercompensazione idealista e, per finire, ridottosi a diventar procuratore, reagirà mediante crisi «isteriformi») è un arricchimento e una riduzione delle condizioni iniziali. Ogni fase, isolata, sembra ripetizione; il movimento che va dall'infanzia alle crisi nervose è invece un superamento continuo di questi dati; dà luogo, infatti, all'impegno letterario di Gustave Flaubert.⁸ Ma, oltre ad essere passato-superato, *nello stesso tempo* essi ci appaiono, attraverso tutta l'operazione, come passato-superante, cioè come avvenire. *Le parti che impersoniamo sono sempre future* : si presentano a ciascuno come compiti da assolvere, insidie da evitare, poteri da esercitare, ecc. Può darsi che la paternità sia - come pretendono certi sociologi americani - una «parte». Può anche darsi che quel certo giovane sposato desideri diventare padre per identificarsi o sostituirsi al proprio padre o anche, invece, per liberarsi di lui assumendone l'«atteggiamento» : in ogni modo, questa relazione passata (o, comunque, vissuta profondamente nel passato) con i genitori, gli si manifesta solo come linea di fuga di una impresa nuova; la paternità gli apre la vita fino alla morte. Se è una parte, è una parte che s'inventa, che non si cessa d'imparare in circostanze sempre nuove e che quasi s'ignora fino al momento di morire. Complessi, stile di vita e rivelazione del passato-superante come avvenire da creare formano una sola e medesima realtà : è il progetto come *vita orientata*, come affermarsi dell'uomo mediante l'azione ed è, insieme, quella nebbia d'irrazionalità non localizzabile, che si riflette dal futuro nei ricordi d'infanzia e dall'infanzia nelle nostre scelte ragionevoli di uomini maturi.⁹

L'altro rilievo che Convieni fare si riferisce alla totalizzazione come movimento della Storia e come sforzo teorico e pratico di «situare» un evento, un gruppo o un uomo. Ho fatto osservare che un medesimo atto può venire apprezzato a livelli sempre più concreti e, di conseguenza, che s'esprime in una serie di significati assai diversi. Non se ne dovrebbe concludere soprattutto, come fanno taluni filosofi, che questi significati rimangono indipendenti, separati, per così dire, da distanze insormontabili. Naturalmente il marxista non cade, in generale, in questo difetto : egli dimostra come i significati delle sovrastrutture si producano in base alle infrastrutture. Può anche andare più lontano e dimostrare - assieme alla loro autonomia - la funzione simbolica di certe pratiche o di certe credenze sovrastrutturali. Ma ciò non può bastare alla *totalizzazione*, come processo di svelamento dialettico. I significati sovrapposti sono isolati ed enumerati dall'analisi. Il movimento che li ha connessi nella vita è, invece, sintetico. Il condizionamento rimane lo stesso, dunque né l'importanza dei fattori né il loro ordine sono cambiati : ma si perderà di vista la realtà umana se non si esaminano i significati come oggetti sintetici, pluridimensionali, indissolubili, che occupano luoghi particolari in uno spazio-tempo a dimensioni multiple.

L'errore sta qui nel ridurre il significato vissuto all'enunciato semplice e lineare datone dal linguaggio. Abbiamo visto, invece, che la rivolta individuale del «ladro dell'aereo» è una particolarizzazione della rivolta collettiva dei colonizzati, ed è d'altronde, nello stesso tempo, proprio per il suo incarnarsi, un atto emancipatore. Bisogna capire che questa relazione complessa tra rivolta collettiva e ossessione personale non può essere né ridotta a un legame metaforico né dissolta nella generalità. La presenza concreta dell'oggetto ossessivo, dell'*aereo*, le preoccupazioni pratiche (come salirvi? quando? ecc.) sono altrettanti irriducibili: quell'uomo non voleva fare una dimostrazione politica, s'occupava piuttosto del suo destino individuale. Ma sappiamo anche che quel che *faceva* (la rivendicazione collettiva, lo scandalo emancipatore) non poteva non essere implicitamente contenuto in quel che *credeva di fare* (e che del resto *faceva* anche, in quanto ha rubato l'aereo, l'ha pilotato e s'è ucciso in Francia).

Impossibile, dunque, sia separare i due significati, sia ridurre l'uno all'altro : sono le due facce inseparabili d'uno stesso oggetto. Eccone una terza : il rapporto con la morte, cioè il rifiuto e insieme l'assunzione di un avvenire sbarrato. Tale morte traduce l'impossibile rivolta del suo popolo, e dunque il suo rapporto *attuale* con i colonizzatori, la radicalizzazione dell'odio e del rifiuto, e infine il progetto intimo di quest'uomo; la sua scelta d'una libertà splendida e breve, d'una libertà per morire. Questi diversi aspetti del rapporto con la morte sono a loro volta uniti e irriducibili gli uni agli altri. Arricchiscono l'atto di nuove dimensioni; nello stesso tempo, riflettono il rapporto con i colonizzatori e il rapporto ossessivo con l'oggetto, cioè le dimensioni precedentemente svelate, e si riflettono in esse, vale a dire che queste determinazioni contengono e raccolgono in sé la rivolta contro la morte e la libertà per morire.¹⁰ Naturalmente, manchiamo d'altre informazioni, ignoriamo quale infanzia, quale esperienza, quali condizioni materiali caratterizzino l'uomo colorandone il progetto. Non c'è dubbio, tuttavia, che ogni nuova determinazione porterebbe il proprio arricchimento, conterrebbe in sé le altre (che mai ha potuto essere la infanzia se non il tirocinio di questa condizione disperata, di questo avvenire senza avvenire, ecc? La connessione fra morte e infanzia è così stretta, così frequente in tutti, che ci si può anche domandare se non si abbia sin dai primi anni un progetto di testimoniare-per-morire, ecc.) e, mediante un'illuminazione particolare, ci mostrerebbe la propria esistenza negli altri significati, come una presenza schiacciata, come il legame irrazionale di taluni segni, ecc. E quanto alla materialità della vita, si crede forse che non sia presente anch'essa, come condizione fondamentale e significato oggettivo di tutti questi significati?

Il romanziere ci mostrerà ora l'una, ora l'altra dimensione come pensieri che s'alternano nello «spirito» dell'eroe. Mentirà : non si tratta (o non necessariamente) di pensieri e comunque tutti sono dati insieme, l'uomo è chiuso *dentro*, non cessa d'essere legato a *tutti* i muri che lo circondano, né di *sapere* d'essere murato. Tutti questi muri costituiscono *una sola prigionia* e questa prigionia è *una sola vita, un solo atto*-, ogni significato si trasforma, non cessa di trasformarsi e la sua

trasformazione si ripercuote su tutti gli altri. Ciò che la totalizzazione deve allora scoprire, è *l'unità* pluridimensionale dell'atto; tale unità, condizione dell'interpenetrazione reciproca e della relativa autonomia dei significati, rischia di venir semplificata dalle nostre vecchie abitudini di pensiero; la forma attuale del linguaggio è poco idonea a tradurle. Tuttavia, sia pur con cattivi strumenti e cattive abitudini, dobbiamo cercare di rendere l'unità complessa e polivalente delle faccette, come legge dialettica delle loro corrispondenze (ossia dei legami di ciascuna con ciascuna e di ciascuna con tutte). La conoscenza dialettica dell'uomo, dopo Hegel e Marx, esige una razionalità nuova. Di fatto constato che, per non voler costruire questa razionalità nell'esperienza, oggi non si dice né si scrive, su noi e sui nostri simili, né a est né a ovest, una sola frase, una sola parola che non sia grossolano errore.¹¹

2. Il progetto deve necessariamente attraversare il campo dei possibili strumentali.¹² I caratteri particolari degli strumenti lo trasformano più o meno profondamente; essi condizionano l'oggettivazione. Orbene, anche lo strumento - qualunque esso sia - è il prodotto d'un certo sviluppo delle tecniche e, in ultima analisi, delle forze produttrici. Siccome il nostro tema è filosofico, prenderò esempi sul terreno della cultura. Bisogna capire che un progetto ideologico, qualunque ne sia l'apparenza, ha per fine profondo di cambiare la situazione di base mediante una presa di coscienza delle sue contraddizioni. Nato da un conflitto particolare che esprime l'universalità della classe e della condizione, mira a superarlo per svelarlo, a svelarlo per manifestarlo a tutti, a manifestarlo per risolverlo. Ma tra il semplice svelamento e la manifestazione pubblica s'interpone il campo ristretto e definito degli strumenti culturali, e del linguaggio : lo sviluppo delle forze produttrici condiziona il sapere scientifico, che lo condiziona a sua volta; i rapporti di produzione, attraverso questo sapere, tracciano i lineamenti d'una filosofia, la storia concreta e vissuta fa sorgere sistemi d'idee particolari che, nell'ambito di tale filosofia, traducono gli atteggiamenti reali e pratici di gruppi sociali definiti.¹³ Queste parole si caricano di significati nuovi; il loro senso universale si restringe e s'approfondisce, il termine «Natura» nel XVIII secolo crea una

complicità immediata tra gli interlocutori. Non si tratta d'un significato rigoroso e non si è ancora finito di discutere sull'idea di Natura al tempo di Diderot. Ma questo motivo filosofico, questo tema è capito da tutti.

Così le categorie generali della cultura, i sistemi particolari e il linguaggio che li esprime sono già l'oggettivazione d'una classe, il riflesso dei conflitti latenti o dichiarati e la manifestazione particolare dell'alienazione. Il mondo è fuori : né il linguaggio né la cultura sono nell'individuo come una marca registrata dal suo sistema nervoso, ma anzi l'individuo è nella cultura e nel linguaggio, cioè in una sezione speciale del campo degli strumenti. Per *manifestare* ciò che svela, dispone dunque di elementi a un tempo troppo ricchi e troppo scarsi. Troppo scarsi : le parole, i tipi di ragionamento, i metodi sono in numero limitato; tra di loro vi sono vuoti, lacune ed il pensiero nascente dell'individuo non può trovare espressione appropriata. Troppo ricchi : ogni vocabolo porta seco il significato profondo che l'epoca intera gli ha dato; quando parla, l'ideologo dice qualcosa di più e d'altro da ciò che vuol dire, l'epoca gli ruba il pensiero; si destreggia senza sosta e finalmente l'idea espressa è una deviazione profonda perché s'è impegolato nella mistificazione delle parole. Il marchese de Sade - ha mostrato Simone de Beauvoir - ha vissuto il declino d'una feudalità i cui privilegi venivano tutti contestati ad uno ad uno; il suo famoso «sadismo» è un tentativo cieco di riaffermare i suoi diritti di guerriero nella violenza, fondandoli sulla *qualità* soggettiva della sua persona. Ora, questo tentativo è già penetrato dal soggettivismo borghese, i titoli oggettivi di nobiltà sono sostituiti da una superiorità incontrollabile dell'io. Già in partenza il suo slancio di violenza è deviato. Quando però vuol procedere oltre, si trova di fronte l'idea capitale: l'idea di Natura. Vuol mostrare che la legge di Natura è la legge del più forte, che i massacri e le torture non fanno che riprodurre le distruzioni naturali, ecc.¹⁴ Ma l'idea contiene un senso sviante per lui: per ogni uomo del 1789, nobile o borghese, la Natura è buona. Immediatamente tutto il sistema devierà: siccome l'omicidio e la tortura non fanno che imitare la Natura, allora i peggiori misfatti sono buoni e le più belle virtù cattive. Nello stesso momento, questo aristocratico è conquistato dalle idee rivoluzionarie : prova la contraddizione

di tutti i nobili che sin dall'87 hanno dato avvio a quella che oggi si chiama «la rivoluzione aristocratica»; è insieme vittima (colpito da decreti reali e rinchiuso per anni nella Bastiglia) e privilegiato. La contraddizione che ha condotto altri alla ghigliottina o all'emigrazione, viene da lui trasferita nell'ideologia rivoluzionaria; rivendica la libertà (che sarebbe, per lui, libertà di uccidere) e la comunicazione tra gli uomini (quando cerca di manifestare la sua esperienza stretta e profonda della non-comunicazione). Le sue contraddizioni, gli antichi privilegi e la caduta lo condannano, infatti, alla solitudine. Vedrà la propria esperienza di ciò che Stirner chiamerà più tardi l'Unico rubata e deviata dall' *universale*, dalla *razionalità*, dall'*uguaglianza*, concettiutensili della sua epoca, attraverso cui tenterà penosamente di pensarsi. Ne risulterà quest'ideologia aberrante : la sola relazione fra persona e persona è quella che lega il carnefice alla vittima; tale concezione è *nello stesso tempo* la ricerca della comunicazione attraverso i conflitti e l'affermazione deviata della non-comunicazione assoluta. Ne deriva un'opera mostruosa, che si avrebbe torto a classificare troppo presto fra le ultime vestigia del pensiero aristocratico, ma che appare piuttosto come una rivendicazione da solitario colta al volo e trasformata dall'ideologia universalista dei rivoluzionari.

L'esempio citato rivela a qual punto il marxismo contemporaneo ha torto di trascurare il contenuto particolare d'un sistema culturale e di ridurlo subito all'universalità di un'ideologia di classe. Un sistema è un uomo alienato che vuol superare l'alienazione e che s'impastoia in termini alienati, è una presa di coscienza che si trova ad essere deviata dai suoi propri strumenti e che la cultura trasforma in *Weltanschauung* particolare. Ed è contemporaneamente una lotta del pensiero contro i suoi strumenti sociali, uno sforzo per dirigerli, per svuotarli del loro troppo-pieno, per costringerli a non esprimere altro. La conseguenza di tali contraddizioni è che un sistema ideologico è un irriducibile : poiché gli strumenti, quali che siano, alienano chi li utilizza e modificano il senso della sua azione, bisogna considerare l'idea come oggettivazione dell'uomo concreto e sua alienazione, vale a dire come il suo esteriorizzarsi nella materialità del linguaggio. Conviene dunque studiarla in tutti i suoi sviluppi, scoprirne il significato

soggettivo (ossia per chi l'esprime) e l'intenzionalità per capirne poi le deviazioni e passare infine alla sua realizzazione oggettiva. Allora si constaterà che la storia è «scaltra», come diceva Lenin, e che ne sottovalutiamo gli stratagemmi; si scoprirà che la maggior parte delle opere dello spirito sono oggetti complessi e difficilmente classificabili, che raramente si possono «situare» in rapporto a una sola ideologia di classe in quanto anzi riproducono, nella loro struttura profonda, le contraddizioni e le lotte delle ideologie contemporanee; che non bisogna vedere in un sistema borghese d'oggi la pura e semplice negazione del materialismo rivoluzionario, ma mostrare piuttosto come subisca l'attrazione di questa filosofia, come ne sia permeato, come le attrazioni e le repulsioni, gli influssi, le dolci forze d'insinuazione o i conflitti violenti si susseguano all'interno di ogni idea, come l'idealismo d'un pensatore occidentale si definisca con un arresto di pensiero, con un rifiuto di svolgere taluni temi già presenti, insomma con una specie di incompletezza anziché come un «carnevale della soggettività». Il pensiero di de Sade non è né quello di un aristocratico né quello d'un borghese: è l'esperienza vissuta di un nobile bandito dalla sua classe, che per esprimersi ha trovato solo i concetti dominanti della classe in ascesa e che se n'è servito deformandoli e deformandosi attraverso gli stessi. In particolare, l'universalismo rivoluzionario, che contrassegna il tentativo della borghesia per manifestarsi come classe universale, è completamente falsato dal de Sade, fino al punto che diviene in lui un procedimento d'umorismo nero. Ecco perché questo pensiero, nella sua stessa follia, conserva un potere ancora vivace di contestazione; esso contribuisce alla rovina, proprio per l'uso che ne fa, delle idee borghesi di ragione analitica, bontà naturale, progresso, uguaglianza, armonia universale. Il pessimismo di de Sade si collega a quello del lavoratore manuale a cui la rivoluzione borghese non ha dato niente e che s'accorge verso il 1794 di essere escluso da questa classe «universale»; è insieme al di qua e al di là dell'ottimismo rivoluzionario.

La cultura non è che un esempio : l'ambiguità dell'azione politica e sociale risulta, il più delle volte, da contraddizioni profonde tra i bisogni, i moventi dell'atto, il progetto immediato da una parte, e dall'altra, gli apparati collettivi del

campo sociale, cioè gli strumenti della *praxis*. Marx, che ha studiato a lungo la nostra Rivoluzione, ha tratto dalle sue ricerche un principio teorico che accettiamo : ad un certo grado del loro sviluppo le forze produttive entrano in conflitto con i rapporti di produzione ed il periodo che allora si apre è rivoluzionario. Non c'è dubbio, infatti, che il commercio e l'industria fossero soffocate nel 1789 dalle regolamentazioni e dai particolarismi che caratterizzavano la proprietà feudale. Così dunque si spiega un certo conflitto di classe, quello fra la borghesia e la nobiltà; così si determinano la struttura generale e il movimento fondamentale della Rivoluzione francese. Ma occorre notare che la classe borghese - benché l'industrializzazione fosse solo agli inizi - aveva una chiara coscienza delle sue esigenze e dei suoi poteri; era *adulta*, disponeva di tutti i tecnici, di tutte le tecniche, di tutti gli strumenti. Le cose cambiano radicalmente quando si vuol studiare un momento particolare di questa storia : per esempio, l'azione dei sanculotti sul Comune di Parigi e sulla Convenzione. Il punto di partenza è semplice : il popolo soffriva terribilmente della crisi di viveri, *aveva fame e voleva mangiare*. Ecco il bisogno ed il movente; per cui il progetto di fondo, ancora generico e vago, ma immediato, era di agire sulle autorità onde ottenere un rapido miglioramento della situazione. Tale situazione di fondo è rivoluzionaria *purché* vengano trovati gli strumenti d'azione e venga definita una politica in base all'uso che si farà di questi strumenti. Ora, il gruppo dei sanculotti è costituito di elementi eterogenei, riunisce piccolo-borghesi, artigiani, operai, la maggior parte dei quali non possiede i propri utensili. Questa frazione semiproletaria del Terzo Stato (un nostro storico, Georges Lefebvre, ha potuto chiamarla un «Fronte popolare») resta legata al regime della proprietà privata e desidererebbe solo fare di quest'ultima una specie di dovere sociale. Con ciò intende limitare la libertà di commercio che finisce per incoraggiare gli accaparramenti. Orbene, questa concezione etica della proprietà borghese non è esente da equivoci : più tardi, sarà una delle mistificazioni favorite della borghesia imperialista. Ma nel 1793 sembra soprattutto il residuo d'una certa concezione feudale e paternalistica sorta sotto l'*Ancien Régime*; i rapporti di produzione, sotto la feudalità, erano

simbolizzati dalla tesi giuridica della monarchia assoluta; il re possiede eminentemente la terra ed il Suo Bene s'identifica con il Bene del popolo; coloro fra i suoi sudditi che sono proprietari ricevono dalla sua bontà la garanzia sempre rinnovata della loro proprietà. In nome di quest'idea ambigua, che rimane nella loro memoria e di cui non riconoscono il carattere scaduto, i sanculotti reclamano la tassazione. Ora, la tassazione, è insieme ricordo e anticipazione, è anticipazione : gli elementi più coscienti esigono dal governo rivoluzionario che sacrifichi tutto all'edificazione e. alla difesa d'una repubblica democratica. La guerra conduce necessariamente al *dirigismo* : ecco, in un certo senso, quel che vogliono dire. Ma la richiesta nuova s'esprime attraverso un significato antiquato che la devia verso una pratica della detestata monarchia : tassazione, «maximum», controllo dei mercati, granai ricolmi, tali appunto erano i mezzi costantemente impiegati nel secolo XVIII per combattere la fame. Nel programma proposto dal popolo, sia i montagnardi, sia i girondini, riconoscono con orrore i costumi autoritari del regime che avevano appena abbattuto. È un tornare indietro. I loro economisti sono unanimi nel dichiarare che solo la completa libertà di produrre e di commerciare può far ritornare l'abbondanza. Si è preteso che i rappresentanti della borghesia difendessero interessi precisi, il che è certo ma non è l'essenziale : la libertà trovava i più accaniti difensori fra i girondini dei quali si dice che rappresentassero soprattutto armatori, banchieri, l'alto commercio con l'estero; gli interessi di questi ricchi borghesi non potevano venir scalfiti dalla tassazione del grano. Coloro che, per finire, si lasciarono forzar la mano, i montagnardi, si pretende appunto che fossero particolarmente sostenuti dai compratori di beni nazionali a cui le tasse rischiavano di limitare i profitti. Roland, nemico giurato del dirigismo, non aveva alcun bene. In realtà, i convenzionalisti, per lo più poveri - intellettuali, uomini di legge, piccoli amministratori — nutrivano una passione ideologica e pratica per la libertà economica. In loro si oggettivava l'interesse generale della classe borghese ed essi volevano costruire l'avvenire più che tener conto del presente : libera produzione, libera circolazione, libera concorrenza formavano per loro le tre condizioni indissolubili del progresso. Sì, appassionatamente

progressisti, volevano che la storia avanzasse e, in realtà, la facevano avanzare, riducendo la proprietà al rapporto diretto del possessore con la cosa posseduta.

A questo punto, tutto diventa complesso e difficile. Come apprezzare oggettivamente il senso del conflitto? Questi borghesi procedono nel senso della Storia quando s'oppongono al dirigismo più moderato? Un'autoritaria economia di guerra era forse prematura? Avrebbe incontrato resistenze insuperabili?¹⁵ Bisognava, perché taluni borghesi adottassero determinate forme d'economia diretta, che il capitalismo sviluppasse le sue contraddizioni interne? E i sanculotti? Essi esercitano il loro diritto fondamentale reclamando la soddisfazione dei loro bisogni. Ma il mezzo che propongono non li fa tornare indietro? Sono forse, come alcuni marxisti hanno osato dire, la retroguardia della Rivoluzione? È vero che la rivendicazione del «maximum», per i ricordi che implicava, in taluni affamati risuscitava il passato. Dimenticando le carestie degli anni '80, esclamavano : «Al tempo dei re, avevamo pane.» Naturalmente, altri prendevano il calmiere in tutt'altro senso, intravedevano in esso una forma di socialismo. Ma questo socialismo era solo un miraggio in quanto non aveva gli strumenti per realizzarsi. Del resto, era vago. Babeuf, dice Marx, è venuto troppo tardi. Troppo tardi e troppo presto. D'altra parte, non è stato proprio il popolo, il popolo dei sanculotti a *fare* la Rivoluzione? Il Termidoro non è forse stato reso possibile dai crescenti dissensi fra i sanculotti e la frazione dirigente dei convenzionalisti? Il sogno di Robespierre, la nazione senza ricchi né poveri, in cui tutti fossero proprietari, non andava anch'esso controcorrente? Far passare avanti a tutto le necessità della lotta contro la reazione all'interno e contro gli eserciti delle potenze, realizzare in pieno e difendere la Rivoluzione borghese : tale era, senz'altro, il compito, l'unico compito dei convenzionalisti. Ma siccome questa Rivoluzione era fatta *dal popolo*, non doveva tener conto delle rivendicazioni popolari? All'inizio, la fame aiutò : «Se il pane fosse stato a buon mercato» scrive Georges Le-febvre «l'intervento brutale del popolo, che era indispensabile per assicurare la caduta dell'*Ancien Régime*, non si sarebbe forse prodotto e la borghesia avrebbe trionfato meno facilmente.» Ma a partire dal momento in cui la borghesia rovescia Luigi

XVI, a partire dal momento in cui i suoi rappresentanti assumono in suo nome i pieni poteri, è necessario che la forza popolare intervenga per sostenere il governo, le istituzioni, e non più per capovolgerle. E come arrivare a ciò senza dare soddisfazione al popolo?

Così, la situazione, il sopravvivere di significati invecchiati, lo sviluppo embrionale dell'industria e del proletariato, un'ideologia astratta dell'universalità, tutto contribuisce a deviare l'azione borghese e l'azione popolare. È vero che il popolo *sosteneva* la Rivoluzione e che la sua miseria aveva incidenze controrivoluzionarie, è vero che il suo odio *politico* per il regime scomparso tendeva secondo le circostanze a mascherare le sue rivendicazioni sociali o a svanire dinanzi ad esse. E' vero che nessuna autentica sintesi di politico e sociale poteva essere tentata in quanto la Rivoluzione di fatto preparava l'avvento dello sfruttamento borghese. E' vero che la borghesia, decisa a vincere, era in realtà l'avanguardia rivoluzionaria; ma è vero anche che, nello stesso tempo, s'applicava a *finire* la Rivoluzione. E' vero che, operando un effettivo sconvolgimento sociale sotto la pressione degli «arrabbiati», essa avrebbe generalizzato la guerra civile e consegnato il paese agli stranieri. Ma è anche vero che, scoraggiando l'ardore rivoluzionario del popolo, preparava a più o meno lunga scadenza, la sconfitta e il ritorno dei Borboni. E poi cede : vota il «maximum» ; i montagnardi considerano questo voto come un compromesso e se ne scusano pubblicamente : «Siamo in una fortezza assediata!» E' la prima volta a mia conoscenza che il mito della fortezza assediata ha la funzione di giustificare un governo rivoluzionario che transige con i suoi principi sotto la pressione delle necessità.

Ma la regolamentazione non sembra aver dato i risultati previsti; in fondo, la situazione non è cambiata. Quando i sanculotti ritornano alla Convenzione il 5 settembre 1793 hanno sempre fame, ma ancora una volta gli strumenti fanno loro difetto : non *possono* pensare che il rincaro delle derrate abbia cause generali dovute al sistema dell'assegnato, cioè al rifiuto borghese di finanziare la guerra mediante l'imposta. S'immaginano ancora che la loro sventura sia provocata dai controrivoluzionari. Dal canto loro i piccolo-borghesi della

Convenzione non possono incriminare il sistema senza condannare il liberalismo economico : anch'essi sono ridotti a scaricare la responsabilità su «nemici». Donde la strana giornata degli inganni in cui, approfittando del fatto che la delegazione popolare aveva richiesto la punizione dei responsabili, Billaud-Varenne e Robespierre utilizzeranno l'oscura collera popolare, i cui veri motivi sono economici, per scatenare un terrore *politico* : il popolo vedrà cadere le teste ma rimarrà senza pane; la borghesia dirigente, per non volere o poter cambiar sistema, si decimerà da sola, fino al Termidoro, alla reazione e a Bonaparte.

Come si vede, è una battaglia nelle tenebre. In ciascuno di questi gruppi, il moto originario viene deviato dalle necessità dell'espressione e dell'azione, dalla limitazione oggettiva del campo degli strumenti (teorici e pratici), dalla sopravvivenza di significati scaduti e dall'ambiguità dei significati nuovi (spessissimo d'altronde i secondi s'esprimono attraverso i primi). Di conseguenza a noi s'impone il compito di riconoscere l'originarietà irriducibile dei gruppi socio-politici così formati e di definirli nella loro stessa complessità, attraverso il loro incompleto sviluppo e la loro oggettivazione deviata. Bisognerà evitare i significati idealisti : si rifiuterà sia di assimilare i sanculotti ad un proletariato vero e proprio sia di negare l'esistenza d'un proletariato embrionale; si rifiuterà, salvo nei casi in cui l'esperienza stessa ce lo imponga, di considerare un gruppo come il soggetto della Storia o di affermare il «diritto assoluto» del borghese del '93 veicolo della Rivoluzione. Si prenderà atto, insomma, della *resistenza* della Storia già vissuta allo schematismo *a priori*; si capirà che anche la Storia fatta e aneddoticamente conosciuta deve essere per noi oggetto di un'esperienza completa; si rimprovererà al marxista contemporaneo di considerarla l'oggetto morto e trasparente d'un Sapere immobile. S'insisterà sull'ambiguità dei fatti trascorsi : e, per ambiguità, non bisogna intendere, alla maniera di Kierkegaard, una non so quale equivoca irragionevolezza ma semplicemente una contraddizione che non è arrivata al suo punto di maturità. Converrà dunque chiarire il presente in base all'avvenire, la contraddizione embrionale in base alla contraddizione esplicitamente sviluppata, e insieme lasciare al presente gli aspetti equivoci

che dipendono dalla sua inegualità vissuta.

Perciò l'esistenzialismo non può che affermare la specificità dell'evento storico e cercare di restituirgli la sua funzione e le sue molteplici dimensioni. Certamente i marxisti non ignorano l'evento : esso traduce secondo loro la struttura della società, la forma assunta dalla lotta di classe, i rapporti di forza, il momento ascensionale della classe in ascesa, le contraddizioni che oppongono, in seno ad ogni classe, gruppi particolari i cui interessi differiscano. Ma, da quasi cent'anni, una *boutade* marxista rivela come essi abbiano tendenza a non attribuirgli molta importanza : l'evento fondamentale del secolo XVIII non sarebbe la Rivoluzione francese, ma la comparsa della macchina a vapore. Marx non ha seguito questa direzione, come dimostra a sufficienza lo stupendo *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. Ma oggi, il fatto - come la persona - tende a diventare sempre più simbolico. L'evento ha il dovere di confermare le analisi *a priori* della situazione; in ogni caso, di non contraddirle. Ne consegue che i comunisti francesi hanno tendenza a descrivere i fatti in termini di poter e dover essere. Ecco come uno di loro — e non degli ultimi — spiega l'intervento sovietico in Ungheria : «Alcuni operai hanno potuto essere ingannati, hanno potuto impegnarsi in una via che essi non credevano fosse quella in cui la controrivoluzione li trascinava, ma, in seguito, questi operai *non potevano non riflettere* alle conseguenze di questa politica... *Non potevano non essere inquieti* di vedere [ecc.]... *Non potevano vedere* [senza indignazione] il ritorno del reggente Horthy... È *assolutamente naturale* che in tali condizioni la formazione dell'attuale governo ungherese risponda ai voti e all'attesa della classe operaia... d'Ungheria.» Nel presente testo - il cui fine è più politico che teorico - non ci si dice quello che gli operai ungheresi hanno fatto ma quello che *non potevano non fare*. E perché mai non potevano? Perché non potevano contraddire alla loro essenza eterna d'operai socialisti. Stranamente, il marxismo stalinizzato assume un carattere d'immobilismo tale che un operaio non è più un essere reale che cambia con il mondo, ma un'idea platonica. Difatti, in Platone le Idee sono l'Eterno, l'Universale e il Vero. La variazione e l'avvenimento, riflessi confusi di queste forme statiche, sono ai margini della Verità. Platone mira a coglierli attraverso miti. Nel mondo

staliniano, l'avvenimento è un mito edificante: le confessioni truccate trovano qui ciò che si potrebbe chiamare la loro base teorica; chi dice : «ho commesso questo delitto, quel tradimento, ecc.» fa un racconto mitico e stereotipato, senza curarsi affatto della verosimiglianza, poiché gli si richiede di presentare i pretesi misfatti come l'espressione simbolica di un'essenza eterna: per esempio, gli atti abominevoli che ci venivano confessati nel 1950 avevano per fine di svelare la «vera natura» del regime jugoslavo. Il fatto per noi più sorprendente è che le contraddizioni e gli errori di data che truffavano le confessioni di Rajk non abbiano mai destato, nei comunisti, il più vago sospetto. La materialità del fatto non interessa questi idealisti : per loro conta solo la sua portata simbolica. In altri termini, i marxisti staliniani sono ciechi agli eventi. Quando ne hanno ridotto il senso all'universale, sono disposti a riconoscere che un residuo rimane, ma fanno di questo residuo il semplice effetto del caso. Circostanze fortuite sono state la causa occasionale di quel che non ha potuto esser dissolto (data, sviluppo, fasi, origine e carattere degli agenti, ambiguità, equivoci, ecc.). Così, come gli individui e le imprese, il vissuto cade nella sfera dell'irrazionale, dell'inutilizzabile, e il teorico lo considera come un *non-significante*.

L'esistenzialismo reagisce affermando la specificità dell'avvenimento storico che rifiuta di concepire come l'assurda giustapposizione d'un residuo contingente e d'un significato *a priori*. Si tratta di trovare una dialettica docile e paziente che sposi i processi nella loro verità e rifiuti la tesi *a priori* per cui tutti i conflitti vissuti oppongono termini contraddittori o anche solo contrari : secondo noi, gli *interessi* che sono in gioco possono non trovare necessariamente una mediazione che li riconcili; il più delle volte, gli uni sono esclusivi degli altri, ma il fatto che non possano venir soddisfatti contemporaneamente non implica. per forza che la loro realtà si riduca ad una pura e semplice contraddizione *di idee*. Il derubato non è il contrario del ladro, né lo sfruttato il contrario (o il contraddittorio) dello sfruttatore: sfruttatore e sfruttato sono uomini in lotta in un sistema di cui la *penuria* costituisce il carattere principale. Naturalmente il capitalista possiede gli strumenti di lavoro e l'operaio non li possiede:

ecco una contraddizione pura e semplice. Senonché questa contraddizione non arriva a render conto di ogni avvenimento; ne è solo la struttura, e crea la tensione permanente dell'ambito sociale, la frattura della società capitalista; ma questa struttura fondamentale di ogni evento contemporaneo non ne illumina nessuno nella sua realtà concreta. I fatti del 10 agosto, quelli del 9 termidoro, del giugno del '48, ecc., non sono suscettibili d'essere ridotti a concetti. La relazione fra i gruppi, in quelle circostanze, è la lotta armata, certo, e la violenza. Ma tale lotta riflette *in se stessa* la struttura dei gruppi nemici, l'insufficienza provvisoria del loro sviluppo, i conflitti larvati che li squilibrano *dall'interno* senza dichiararsi nettamente, le deviazioni che gli strumenti presenti fanno subire all'azione di ciascuno, la maniera in cui bisogni e rivendicazioni si manifestano a ciascuno di loro. Lefebvre ha stabilito inconfutabilmente che la paura è stata sin dal 1789 la passione dominante del popolo rivoluzionario (il che non esclude l'eroismo, al contrario) e che tutte le giornate d'offensiva popolare (14 luglio, 20 giugno, 10 agosto, 3 settembre, ecc.) sono fundamentalmente giornate *difensive*: le sezioni hanno preso d'assalto le Tuileries perché temevano che un esercito di controrivoluzionari ne uscisse di notte per massacrare Parigi. Questo semplice fatto sfugge *oggi* all'analisi marxista: il volontarismo idealista degli staliniani non può concepire che un'azione *offensiva*; solo alla classe calante attribuisce sentimenti negativi. Quando si tiene presente inoltre che i sanculotti, mistificati dagli strumenti di pensiero di cui dispongono, lasciano trasformare in violenza puramente *politica* la violenza immediata dei loro bisogni materiali, ci si fa del Terrore un'idea ben diversa dalla concezione classica.

Ora, l'avvenimento non è la risultante passiva di un'azione esitante, deformata, e d'una reazione parimenti incerta; non è neppure la sintesi sfuggente e precaria di incomprensioni reciproche. Ma, attraverso tutti gli strumenti d'azione e di pensiero che falsano la *praxis*, ogni gruppo realizza mediante la sua condotta una certa rivelazione dell'altro; ciascuno di essi è soggetto in quanto dirige la propria azione e oggetto in quanto subisce l'azione dell'altro, ogni tattica prevede l'altra tattica, la sventa più o meno e si fa sventare a sua volta. Siccome ogni comportamento d'un 'gruppo svelato supera il comportamento

del gruppo avverso, si modifica per tattica in funzione di questo e, di conseguenza, modifica le strutture del gruppo stesso, l'evento, nella sua piena realtà concreta, è l'unità organizzata d'una pluralità d'opposizioni che si superano a vicenda. Superato di continuo dall'iniziativa di tutti e di ciascuno, sorge appunto da tali superamenti, come una duplice organizzazione unificata il cui senso è di realizzare nell'unità la distruzione di ciascuno dei suoi termini da parte dell'altro. Così costituito, reagisce sugli uomini che lo costituiscono e li imprigiona nel suo *meccanismo* : beninteso, non si erige a realtà indipendente e non s'impone agli individui se non in virtù di una feticizzazione immediata; già, per esempio, tutti i partecipanti alla «Giornata del 10 agosto» sanno che la presa delle Tuileries e la caduta della monarchia sono in gioco, e il senso oggettivo di quel che fanno si imporrà loro come un'esistenza reale nella misura stessa in cui la resistenza dell'altro non permette loro di cogliere la propria attività come pura e semplice oggettivazione di se stessi. In base a ciò, e proprio perché la feticizzazione ha per risultato di *realizzare* feticci, bisogna considerare l'avvenimento come un sistema dinamico che conduce gli uomini verso il suo annullamento, e il risultato è raramente nitido : la sera del 10 agosto il re non viene detronizzato ma non è più alle Tuileries, s'è messo sotto la protezione dell'Assemblea. La sua persona rimane nondimeno imbarazzante. Le conseguenze più reali del 10 agosto sono anzitutto la comparsa del doppio potere (classico nelle Rivoluzioni), poi la convocazione della Convenzione che riprende alla base il problema che l'avvenimento non ha risolto, infine l'insoddisfazione e l'inquietudine del popolo di Parigi che ignora se la sua impresa sia riuscita o no. Tale paura avrà per effetto i massacri di settembre. Spesso, dunque, ciò che conferisce efficacia storica all'avvenimento è *la sua stessa ambiguità*. Tanto ci basta per affermarne la specificità : infatti non vogliamo considerarlo né come il semplice significato irrealista di urti e scontri molecolari, né come loro risultante specifica, né come simbolo schematico di fermenti più profondi, ma come l'unità mobile e provvisoria di gruppi antagonisti la quale li modifichi nella misura in cui essi la trasformano.¹⁶ Come tale, ha i suoi caratteri particolari : data, velocità, strutture, ecc. Lo studio di questi caratteri consente di

razionalizzare la Storia al livello stesso del concreto.

Bisogna procedere oltre e considerare in ogni caso la funzione dell'individuo nell'evento storico. Poiché questa funzione non è definita una volta per tutte : la struttura dei gruppi considerati la determina in ogni circostanza. Così, senza eliminare del tutto la contingenza, le restituiamo i suoi limiti e la sua razionalità. Il gruppo conferisce potere ed efficacia agli individui che ha fatto, che l'hanno fatto a loro volta e la cui particolarità irriducibile è una maniera di vivere l'universalità. Attraverso l'individuo, il gruppo ritorna su se stesso e si ritrova nell'opacità particolare della vita come nell'universalità della sua lotta. O piuttosto quest'universalità prende il volto, il corpo e la voce dei capi che s'è dati; così l'avvenimento stesso, benché sia un meccanismo collettivo, è più o meno caratterizzato da segni individuali; in esso le persone si riflettono nella misura stessa in cui le condizioni della lotta e le strutture del gruppo gli hanno consentito di personificarsi. Ciò che diciamo dell'avvenimento è valido per la storia totale della collettività; essa determina in ogni caso e ad ogni livello i rapporti dell'individuo con la società, i suoi poteri e la sua efficacia. E concediamo volentieri a Plekhanov che «i personaggi influenti possono... modificare la fisionomia particolare degli eventi e talune loro conseguenze parziali, ma non possono mutarne l'orientamento». Però non è questo il punto: si tratta di determinare *a quale livello* ci si debba collocare per definire la realtà.

Ammettiamo che un altro generale, avendo preso il potere, si fosse mostrato più pacifico di Napoleone, non si fosse scatenato contro tutta l'Europa e fosse morto alle Tuileries e non a Sant'Elena. Allora i Borboni non sarebbero rientrati in Francia. Per loro, sarebbe stato, beninteso, un risultato *opposto* a quello che si produsse effettivamente. Ma per quanto concerne la vita interna della Francia, nel suo insieme, si sarebbe distinto pochissimo dal risultato reale. Questa «buona spada», dopo aver stabilito l'ordine e assicurato il dominio della borghesia, non avrebbe tardato a pesarle... Un movimento liberale sarebbe allora iniziato... Luigi Filippo sarebbe forse salito sul trono... nel 1820 o nel 1825... Ma in nessuna caso il risultato finale del movimento rivoluzionario

sarebbe stato opposto a quello che fu.

Cito questo testo del vecchio Plekhanov, che mi ha sempre fatto ridere, perché non credo che i marxisti abbiano molto progredito in proposito. Non c'è dubbio che il risultato finale non sarebbe stato diverso da quello che fu. Ma guardiamo le variabili che si eliminano : le sanguinose battaglie napoleoniche, l'influenza dell'ideologia rivoluzionaria sull'Europa, l'occupazione della Francia da parte degli alleati, il ritorno dei proprietari fondiari e il Terrore bianco. Economicamente, è ormai dimostrato che la Restaurazione è stata un periodo di regresso per la Francia : il conflitto tra i proprietari terrieri e la borghesia nata dall'impero ritardò lo sviluppo delle scienze e dell'industria; il risveglio economico decorre dal 1830. È ammissibile che lo slancio della borghesia, sotto un imperatore più pacifico, non si sarebbe fermato e che la Francia non avrebbe conservato quell'aspetto *Ancien Régime* che tanto colpiva i viaggiatori inglesi; quanto al fermento liberale, se si fosse prodotto, non sarebbe stato per nulla simile a quello del 1830, appunto perché avrebbe mancato di base economica. A parte questo, l'evoluzione sarebbe stata senz'altro la stessa. Senonché «questo» che sdegnosamente si respinge nella sfera del caso, è poi tutta la vita degli uomini : Plekhanov considera impavido il terribile salasso delle guerre napoleoniche, da cui la Francia mise tanto tempo a risollevarsi, rimane indifferente al rilassamento della vita economica e sociale che contrassegna il ritorno dei Borboni e di cui tutto quanto il popolo ebbe a soffrire; trascura il profondo malessere che ha provocato sin dal 1815 il conflitto della borghesia con il fanatismo religioso. Degli uomini che hanno vissuto, sofferto e lottato sotto la Restaurazione e che, alla fine, hanno rovesciato il trono, nessuno sarebbe stato così o sarebbe esistito se Napoleone non avesse fatto il colpo di stato : che diventa mai Hugo se suo padre non è un generale dell'impero? E Musset? E Flaubert che, come abbiamo rilevato, aveva interiorizzato il conflitto fra scetticismo e fede? Se a ciò si obietta che tali cambiamenti non possono modificare lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione nel corso del secolo scorso, è un truismo. Ma se questo sviluppo dovesse costituire l'unico oggetto della storia umana, ricadremmo semplicemente

nell'«economismo» che volevamo evitare, e il marxismo diventerebbe disumanismo.

Certo, qualsiasi uomo o evento appare sino ad oggi nell'ambito della *penuria*, ossia in una società ancora incapace di liberarsi dai propri bisogni, dunque dalla natura, società che appunto perciò si definisce secondo le sue tecniche e i suoi strumenti; la frattura d'una collettività oppressa dai bisogni e dominata da un modo di produzione suscita antagonismi fra gli individui che la compongono; le relazioni astratte delle cose fra loro, della merce con il denaro, ecc., dissimulano e condizionano le relazioni dirette degli uomini fra loro; così l'attrezzatura, la circolazione delle merci, ecc., determinano il divenire economico e sociale. Senza tali principi non c'è razionalità storica. Ma senza uomini vivi non c'è storia. L'oggetto dell'esistenzialismo — per la carenza dei marxisti - è l'uomo singolo nel campo sociale e nella sua classe in mezzo a oggetti collettivi e ad altri uomini singoli, è l'individuo alienato, reificato, mistificato, quale l'hanno reso la divisione del lavoro e lo sfruttamento, ma che è in lotta contro l'alienazione valendosi di strumenti falsati e che, nonostante tutto, guadagna pazientemente terreno. Infatti la totalizzazione dialettica deve comprendere gli atti, le passioni, il lavoro e il bisogno non meno che le categorie economiche, deve sia collocare l'agente o l'evento nel contesto storico, sia definirlo rispetto all'orientamento del divenire, sia determinare esattamente il senso del presente in quanto tale. Il metodo marxista è progressivo perché è il risultato, in Marx, di lunghe analisi; oggi la progressione sintetica è pericolosa : i marxisti pigri se ne servono per costruire il reale *a priori*, i politici per provare che quel che è successo doveva succedere proprio così, senza poter scoprire niente con questo metodo di pura e semplice *esposizione*. Lo prova il fatto che sanno in anticipo che cosa devono trovare.

Il nostro metodo è euristico, c'insegna qualcosa di nuovo perché è regressivo e progressivo insieme. Sua prima cura è, come quella del marxista, di ricollocare l'uomo nel suo ambito. Noi chiediamo alla storia generale di restituirci le strutture della società contemporanea, i suoi conflitti, le sue contraddizioni profonde e il processo complessivo che queste determinano. Così, abbiamo all'inizio una conoscenza

totalizzante del momento considerato ma, in rapporto all'oggetto del nostro studio, questa conoscenza rimane astratta. Essa comincia con la produzione materiale della vita immediata e si conclude con la società civile, lo Stato e l'ideologia. Orbene, all'interno di tale processo il nostro oggetto *figura già* ed è condizionato da tali fattori, nella misura stessa in cui li condiziona. Così la sua azione è già iscritta nella totalità considerata ma resta per noi implicita e astratta. D'altra parte, abbiamo una certa conoscenza frammentaria del nostro oggetto : per esempio, conosciamo già la biografia di Robespierre in quanto è una determinazione della temporalità, ossia una successione di fatti ben stabiliti. Tali fatti sembrano concreti perché sono noti nei particolari, ma fa loro difetto la *realtà* in quanto non possiamo ancora riferirli al processo totalizzatore.¹⁷ Questa oggettività non significativa contiene in sé, senza che ve la si possa cogliere, l'epoca intera in cui è comparsa, così come l'epoca, ricostruita dallo storico, contiene questa oggettività. E tuttavia le nostre due conoscenze astratte cadono al di fuori l'una dell'altra. È noto che il marxista contemporaneo si ferma qui : pretende di scoprire l'oggetto nel processo storico ed il processo storico nell'oggetto. In realtà, sostituisce ad entrambi un complesso di considerazioni astratte che si riferiscono immediatamente ai principi. Il metodo esistenzialista, invece, vuole restare *euristico*. Valendosi soltanto del metodo dell'«andirivieni», determinerà progressivamente la biografia (ad esempio) approfondendo l'epoca, e l'epoca approfondendo la biografia. Lungi dal cercare lì per lì d'integrare l'una all'altra, le manterrà separate finché l'assimilazione reciproca si attui da sé e metta un termine provvisorio alla ricerca.

Tenteremo di determinare *nell'epoca* il campo dei possibili, quello degli strumenti, ecc. Se, per esempio, si tratta di scoprire il senso dell'azione storica di Robespierre, determineremo (tra l'altro) il settore degli strumenti intellettuali. Si tratta di forme vuote, sono le principali linee di forza che appaiono nelle relazioni concrete dei contemporanei. A prescindere da precisi atti d'ideazione, di scrittura o di designazione verbale, l'idea di Natura non ha essere materiale (ancor meno esistenza) nel secolo XVIII. Eppure è reale, in quanto ogni individuo la ritiene «altro» rispetto al suo atto

preciso di lettore o pensatore, nella misura in cui essa è anche il pensiero di migliaia *d'altri*; così l'intellettuale coglie il suo pensiero insieme come *proprio* e come *altro*; è lui a pensare *nell'idea* più di quanto questa non sia *nel* suo pensiero e ciò significa che essa è il sintomo della sua appartenenza a un gruppo determinato (poiché se ne conoscono le funzioni, l'ideologia, ecc.) e indefinito (poiché l'individuo non ne conoscerà mai né tutti i membri né il numero totale). Così com'è questo «collettivo», insieme reale e virtuale - reale in quanto virtualità - rappresenta uno strumento comune; l'individuo non può evitare di particolarizzarlo proiettandosi attraverso di esso verso la propria oggettivazione. È dunque indispensabile definire la filosofia vivente - come insuperabile orizzonte - e attribuire a questi schemi ideologici il loro vero senso. È altrettanto indispensabile studiare gli atteggiamenti intellettuali dell'epoca (i *ruoli*, ad esempio, molti dei quali sono anche strumenti comuni) rivelandone sia il senso teorico immediato sia l'efficacia profonda (in quanto ogni idea virtuale, ogni atteggiamento intellettuale appare come *un'impresa* che si sviluppa nell'ambito di conflitti reali e che deve servire). Ma non avremo pregiudizi, come Lukacs e tanti altri, su tale efficacia : richiederemo allo studio *comprensivo* degli schemi e dei ruoli rappresentati di rivelarci la loro reale funzione, spesso molteplice, contraddittoria, equivoca, senza dimenticare che l'origine storica della nozione o dell'atteggiamento può aver loro conferito anzitutto un'altra funzione che rimane all'interno delle nuove come significato invecchiato. Gli autori borghesi hanno fatto uso, per esempio, del «mito del Buon Selvaggio», ne hanno fatto un'arma contro la nobiltà, ma si semplificherebbe il senso e la natura di quest'arma se si dimenticasse che venne inventata dalla Controriforma e fu volta anzitutto contro il servo-arbitro dei protestanti.

E' fondamentale, in questo campo, non omettere un fatto che i marxisti trascurano sistematicamente : la *rottura* tra le generazioni. Da una generazione all'altra, infatti, un atteggiamento, uno schema possono circoscriversi, diventare oggetto storico, esempio, idea chiusa che bisognerà riaprire o imitare dal di fuori. Bisogna sapere *come* i contemporanei di Robespierre accoglievano l'idea di Natura (non avevano

contribuito alla sua formazione, l'avevano presa da Rousseau, ad esempio, che sarebbe morto ben presto; essa aveva un carattere sacro per il fatto stesso della *rottura*, della distanza nella prossimità, ecc.). In ogni modo, l'azione e la vita dell'uomo che dobbiamo studiare non possono ridursi a questi significati astratti e a questi atteggiamenti impersonali. Sarà anzi lui a trasmettere loro forza e vita mediante la maniera in cui si proietterà attraverso essi. Conviene dunque ritornare al nostro oggetto e studiare le sue dichiarazioni personali (per esempio i discorsi di Robespierre) in base alla falsariga fornita dagli strumenti collettivi. Il senso del nostro studio dev'essere qui «differenziato», come direbbe Merleau-Ponty. Infatti, ciò che deve *anzitutto* illuminarci sul nostro oggetto, è la *differenza* tra i «Comuni» e l'idea o l'atteggiamento concreto della persona studiata, il loro arricchimento, il loro tipo di concretizzazione, le loro deviazioni, ecc. Tale *differenza* ne costituisce la singolarità; nella misura in cui l'individuo utilizza i «collettivi», si fonda (come tutti i membri della sua classe o del suo ambiente) su un'interpretazione generalissima che permette già di spingere la regressione sino alle condizioni materiali. Nella misura però in cui i suoi comportamenti richiedono un'interpretazione differenziale, dovremo fare ipotesi particolari nell'ambito astratto dei significati universali. È anche possibile che siamo portati a rifiutare lo schema convenzionale d'interpretazione e a sistemare l'oggetto di un sottogruppo ignorato sino allora : è il caso di de Sade, come abbiamo visto. Non è ancora questo il punto : voglio piuttosto rilevare il fatto che noi affrontiamo lo studio del differenziale con un'esigenza totalizzatrice.

Non consideriamo le variazioni come contingenze anomiche, casi, aspetti insignificanti : anzi, la singolarità della condotta o della concezione è *in primo luogo* la realtà concreta come totalizzazione vissuta, cioè non un *aspetto* dell'individuo, ma l'individuo totale, colto nel suo processo d'oggettivazione. Tutta la borghesia del 1790 si riferisce ai *principi* quando intende costruire uno Stato nuovo e dargli una costituzione. Ma Robespierre, in quell'epoca, è tutt'intero *nella maniera* in cui si riferisce ai principi. Non conosco buoni studi sul «pensiero di Robespierre»; peccato: si vedrebbe che l'universale in lui è concreto (mentre è astratto in tutti gli altri costituenti)

e si confonde con l'idea di *totalità*. La Rivoluzione è una realtà in via di totalizzazione. Falsa, non appena si ferma, e ancor più pericolosa, se è parziale, della stessa aristocrazia, sarà vera quando avrà raggiunto il suo pieno sviluppo. È una totalità di divenire che deve realizzarsi un giorno come totalità divenuta. Il ricorso ai principi è dunque in lui un abbozzo di generazione dialettica. Resteremmo ingannati, come si è ingannato lui stesso, dagli strumenti e dalle parole, se si credesse (come crede lui) che *deduca* le conseguenze dai principi. I principi segnano una direzione della totalizzazione. È questo, Robespierre *pensante* : una dialettica nascente che si ritiene logica aristotelica. Ma non crediamo che il pensiero sia una determinazione privilegiata. Nel caso d'un intellettuale o d'un oratore politico, l'affrontiamo in primo luogo perché è, in generale, più facilmente accessibile: si è depositato in parole stampate. L'esigenza totalizzatrice implica invece che l'individuo si ritrovi intero in *tutte* le sue manifestazioni. Ciò non significa affatto che non ci sia una gerarchia in queste. Vogliamo dire che l'individuo — su qualunque piano, a qualunque livello lo si consideri - è sempre intero : il suo comportamento vitale, il suo condizionamento materiale si ritrova come opacità particolare, come finitezza e insieme come lievito, nel suo pensiero più astratto; ma reciprocamente, al livello della sua vita immediata, il suo pensiero, contratto, implicito, esiste già come il senso delle sue condotte. Il modo di vita reale di Robespierre (frugalità, economia, abitazione modesta, pensionante piccolo borghese e patriota), il suo abbigliamento, la sua acconciatura, il suo rifiuto a dare del tu, la sua «incorruttibilità» possono offrire il loro senso totale solo in una politica che s'ispirerà a determinate visioni teoriche (e che le condiziona a sua volta). Così il metodo euristico deve esaminare il «differenziale» (se si tratta dello studio d'una persona) nella prospettiva della biografia.¹⁸ Si tratta, come si vede, d'un momento analitico e regressivo. Niente può venir scoperto se, anzitutto, non ci avviciniamo il più possibile alla singolarità storica dell'oggetto. Ritengo necessario mostrare il movimento regressivo con un esempio particolare.

Supponiamo che io voglia studiare Flaubert - presentato, nelle letterature, come il padre del realismo. Vengo a sapere che ha detto: «M.me Bovary, sono io.» Scopro che i

contemporanei più sottili - a cominciare da Baudelaire, temperamento «femminile» - avevano presentito questa identificazione. Apprendo che il «padre del realismo», durante il viaggio in Oriente, sognava di scrivere la storia d'una vergine mistica, nei Paesi Bassi, consumata dai sogni e che sarebbe stata il simbolo del suo culto dell'arte. Inoltre, risalendo alla biografia, scopro la sua dipendenza, la sua obbedienza, il suo «essere relativo», insomma tutti i caratteri che, a quell'epoca, si era soliti chiamare «femminili». Infine, mi risulta che, negli ultimi tempi, i medici lo trattavano da vecchia nevristenica e che lui se ne sentiva vagamente lusingato. Eppure non c'è dubbio : non è *a nessun grado* un invertito.¹⁹ Si tratterà dunque - senza dimenticare l'opera, ossia i significati letterari - di chiederci perché l'autore (cioè, la pura attività sintetica che produce *M.me Bovary*) abbia potuto metamorfosizzarsi in donna, quale significato abbia *in se stessa* la metamorfosi (il che presuppone uno studio fenomenologico di Emma Bovary nel libro), chi sia questa donna (di cui Baudelaire dice che ha la follia e la volontà d'un uomo), vale a dire, alla metà del secolo XIX, la trasformazione del maschio in femmina mediante l'arte (si studierà il contesto di «Mlle de Maupin», ecc.) e infine *chi debba essere* Gustave Flaubert per aver avuto, nel campo dei possibili, la possibilità di ritrarsi come donna. La risposta prescinde da ogni biografia in quanto il problema potrebbe porsi in termini kantiani : «a quali condizioni la femminilizzazione dell'esperienza è possibile?» Per rispondere, non dovremmo mai dimenticare che lo stile di un autore è direttamente collegato a una concezione del mondo : la struttura delle frasi, dei paragrafi, l'uso e il posto del sostantivo, del verbo, ecc., la costruzione dei paragrafi e le caratteristiche del racconto - per non citare che queste poche particolarità - traducono presupposti segreti, determinabili *differenzialmente* senza ricorrere ancora alla biografia. Tuttavia fin qui arriveremo solo a fissare *problemi*. è vero che le intenzioni dei contemporanei, ci aiutano : Baudelaire ha affermato l'identità fra il senso profondo di *La tentazione di Sant'Antonio*, opera furiosamente «*artiste*» di cui Bouilhet diceva «è una sciolta di perle» e che tratta nella più completa confusione dei grandi temi metafisici dell'epoca (il destino dell'uomo, la vita, la morte, Dio, la religione, il nulla, ecc.) e

quello di *Madame Bovary*, opera secca (in apparenza) e oggettiva. Chi dunque può e deve essere Flaubert per poter esprimere la propria realtà sotto forma d'un idealismo forsennato e d'un realismo cattivo più che impassibile? Chi dunque può e deve essere Flaubert per oggettivarsi nella sua opera, a pochi anni di distanza, nei panni d'un monaco mistico e d'una donna decisa e «un po' mascolina»?

A questo punto, bisogna passare alla biografia, cioè ai fatti *raccolti* dai contemporanei e *verificati* dagli storici. L'opera pone problemi alla vita. Ma occorre capire in quale senso : l'opera come oggettivazione della persona è, in fatti, *più completa e più totale* della vita : pur radicandosi in questa e illuminandola, trova la propria spiegazione totale soltanto in se stessa. Senonché, è ancora troppo presto perché questa spiegazione ci appaia. La vita viene illuminata dall'opera come una realtà la cui determinazione totale si trova fuori di essa, nelle condizioni che la producono e insieme nella creazione artistica che la porta a termine e *la completa esprimendola*. Così l'opera - quando la si sia ben frugata - diventa ipotesi e metodo di ricerca per illuminare la biografia : interroga e ritiene episodi concreti come risposte alle sue domande.²⁰ Ma tali risposte *non soddisfano* : sono insufficienti e limitate nella misura in cui l'oggettivazione nell'arte è irriducibile all'oggettivazione nei comportamenti -quotidiani; esiste uno iato fra opera e vita. Eppure l'uomo, con le sue relazioni umane, così illuminato, ci appare a sua volta come insieme sintetico di problemi. L'opera di Flaubert ne ha rivelato il narcisismo, l'onanismo, l'idealismo, la solitudine, la dipendenza, la femminilità, la passività. Ma tali caratteri sono anch'essi per noi dei problemi : ci fanno indovinare *sia* delle strutture sociali (Flaubert è proprietario terriero, riscuote cedole di rendita, ecc.), *sia* un dramma *unico* dell'infanzia. Insomma, i problemi regressivi ci danno modo d'interrogare il suo gruppo familiare come realtà vissuta e negata dal fanciullo Flaubert, attraverso una doppia fonte d'informazione (testimonianze oggettive sulla famiglia : caratteri di classe, tipo familiare, aspetto individuale; dichiarazioni furiosamente soggettive di Flaubert sui genitori, sul fratello, la sorella, ecc.). A questo livello, bisogna poter di continuo risalire all'opera e sapere che contiene una verità biografica che nemmeno la

corrispondenza (truccata dall'autore) può contenere. Ma si deve anche tener presente come l'opera non rivela *mai* i segreti della biografia : può essere semplicemente lo schema o il filo conduttore che permette di scoprirli nella vita stessa. A questo livello, accennando alla tenera infanzia come maniera di vivere oscuramente condizioni generali, facciamo emergere, come il senso del vissuto, la piccola borghesia intellettuale che s'è formata sotto l'impero e la sua maniera di vivere l'evoluzione della società francese. Qui torniamo nel puro oggettivo, cioè nella totalizzazione storica : dobbiamo interrogare la Storia stessa, lo slancio represso del capitalismo familiare, il ritorno dei proprietari terrieri, le contraddizioni del regime, la miseria d'un proletariato ancora insufficientemente sviluppato. Ma queste domande sono *costitutive* nel senso in cui lo sono le categorie kantiane, perché permettono di realizzare sintesi concrete là dove abbiamo ancora soltanto condizioni astratte e generali : muovendo da un'infanzia oscuramente vissuta, possiamo ricostruire i veri caratteri delle famiglie piccolo-borghesi. Paragoniamo quella di Flaubert a quella di Baudelaire (di livello sociale più «elevato»), dei Goncourt (piccolo-borghesi annobiliti verso la fine del secolo XVIII dal semplice acquisto d'una terra «nobile»), di Louis Bouilhet, ecc.; a questo proposito studiamo le relazioni reali tra scienziati e praticanti (il padre di Flaubert) e gli industriali (il padre del suo amico Le Poittevin). In tal senso, lo studio di Flaubert bambino, come universalità vissuta nella particolarità, arricchisce lo studio generale della piccola borghesia nel 1830. Attraverso le strutture che reggono il gruppo familiare singolo, arricchiamo e concretizziamo i caratteri sempre troppo generali della classe considerata, ci rendiamo conto ad esempio di «collettivi» ignoti, come il rapporto complesso di una piccola borghesia di funzionari e di intellettuali con l'«élite» degli industriali e la proprietà fondiaria; o le *radici* di questa piccola borghesia, la sua origine contadina, ecc., le sue relazioni con nobili decaduti.²¹ A questo livello scopriremo la contraddizione maggiore che il bambino ha vissuto a modo suo: l'opposizione fra spirito analitico borghese e miti sintetici della religione. Anche qui ha luogo un andirivieni tra aneddoti particolari che chiariscono queste contraddizioni diffuse (poiché esse li riuniscono in uno solo e li fanno scoppiare) e la

determinazione generale delle condizioni di vita che ci permette di ricostruire *progressivamente* (poiché sono già state studiate) l'esistenza materiale dei gruppi considerati.

L'insieme di questi procedimenti, il regresso e l'andirivieni ci hanno rivelato quel che chiamerò la profondità del vissuto. Un saggista scriveva giorni fa, credendo di confutare l'esistenzialismo : «Non l'uomo è profondo, ma il mondo.» Aveva perfettamente ragione e siamo d'accordo con lui senza riserve. Bisogna solo aggiungere che il mondo è umano, che la profondità dell'uomo è il mondo, dunque che la profondità viene al mondo grazie all'uomo. L'esplorazione di tale profondità è una discesa dal concreto assoluto (*Madame Bovary* nelle mani d'un lettore contemporaneo di Flaubert, sia questi Baudelaire o l'imperatrice o il procuratore) al suo condizionamento più astratto (ossia alle condizioni materiali, al conflitto fra forze produttive e rapporti di produzione, in quanto queste condizioni si rivelano nella loro universalità e si presentano come vissute da tutti i membri d'un gruppo indefinito,²² cioè, praticamente, da soggetti *astratti*). Attraverso *Madame Bovary* dobbiamo e possiamo intravedere il movimento della rendita fondiaria, l'evoluzione delle classi in ascesa, la lenta maturazione del proletariato : c'è tutto. Ma i significati più concreti sono radicalmente irriducibili ai significati più astratti, il «differenziale» in ogni strato significativo riflette impoverendolo e contraendolo il differenziale dello strato superiore, illumina il differenziale dello strato inferiore e funge da rubrica all'unificazione sintetica delle nostre conoscenze più astratte. L'*andirivieni* contribuisce ad arricchire l'oggetto di tutta la profondità della Storia, e determina, nella totalizzazione storica, l'area ancor vuota dell'oggetto.

Al presente livello della ricerca, non siamo tuttavia riusciti a svelare che una gerarchia di significati eterogenei : *Madame Bovary*, la «femminilità» di Flaubert, l'infanzia in un edificio dell'ospedale, le contraddizioni della piccola borghesia contemporanea, l'evoluzione della famiglia, della proprietà, ecc.²³ Ciascuna illumina l'altra ma la loro irriducibilità crea una vera e propria discontinuità fra esse; ciascuna inquadra la precedente, ma il significato inquadrato è più ricco di quello inquadrante. Insomma, abbiamo solo le tracce del movimento

dialettico, non il movimento in se stesso.

Allora e solo allora dobbiamo far uso del metodo progressivo : si tratta di ritrovare il processo d'arricchimento totalizzatore che ogni momento produce in base al momento anteriore, lo slancio che muove dalle oscurità vissute per giungere all'oggettivazione finale, insomma il *progetto* con cui Flaubert per sfuggire alla piccola borghesia si lancerà, attraverso i diversi campi di possibili, verso l'oggettivazione alienata di se stesso per costituirsi ineluttabilmente e indissolubilmente come l'autore di *Madame Bovary* e come quel piccolo borghese che rifiutava di essere. Tale progetto ha *un senso*, che non è solo negatività e fuga : grazie ad esso l'uomo mira alla produzione di se stesso nel mondo come una certa totalità oggettiva. La peculiarità di Flaubert non sta nella pura e semplice scelta astratta di scrivere, ma nella scelta di scrivere in una certa maniera per manifestarsi nel mondo in un modo particolare, insomma è il significato singolo - nell'ambito dell'ideologia contemporanea — che egli dà alla letteratura come negazione della sua condizione originaria e come soluzione oggettiva delle sue contraddizioni. Per ritrovare il senso di questo «sradicamento verso... » saremo aiutati dalla conoscenza di tutti gli strati significanti che ha attraversato, che abbiamo decifrato come sue tracce e che l'hanno condotto fino all'oggettivazione finale. Abbiamo la serie che va dal condizionamento materiale e sociale fino all'opera, si tratta ora di ritrovare la *tensione* che va dall'oggettività all'oggettività, di scoprire la legge dello sviluppo che supera un significato *grazie* al seguente che mantiene questo in quello. In verità, si tratta di inventare un movimento, di ricrearlo : ma l'ipotesi è immediatamente verificabile : può esser valida solo quella che realizzerà in un processo creatore l'unità trasversale di *tutte* le strutture eterogenee.

Senonché il progetto rischia di venir deviato, come quello di de Sade, dagli strumenti collettivi, per cui l'oggettivazione terminale non corrisponde forse esattamente alla scelta originaria. Converrà riprendere l'analisi regressiva in modo più serrato, studiare il campo strumentale per determinare le deviazioni possibili, utilizzare le nostre cognizioni generali sulle tecniche contemporanee del Sapere, o rivedere lo svolgimento della vita per esaminare l'evoluzione delle scelte e

delle azioni, la loro coerenza o la loro apparente incoerenza. *Sant'Antonio* esprime Flaubert tutt'intero nella purezza e nelle contraddizioni del suo progetto originario : ma *Sant'Antonio* è un fallimento; Bouillet e Maxime du Camp lo condannano senza appello; gli si impone di «raccontare una storia». Qui sta la deviazione: Flaubert racconta un aneddoto ma allargandolo fino a fargli comprendere tutto, il cielo e l'inferno, se stesso, Sant'Antonio, ecc. L'opera mostruosa e splendida che ne risulta ed in cui s'oggettiva e s'aliena, è *Madame Bovary*. Così il ritorno sulla biografia ci rivela gli iati, le fessure e gli accidenti mentre conferma l'ipotesi (del progetto originario) rivelando la curva della vita e la sua continuità.

Definiremo il metodo d'avvicinamento esistenzialista come un metodo regressivo-progressivo e analitico-sintetico; nonché un andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione); infatti, quando l'oggetto è *ritrovato* nella sua profondità e singolarità, invece di restare esterno alla totalizzazione (come era sino allora, il che i marxisti ritenevano fosse la sua integrazione alla storia) entra immediatamente in contraddizione con essa : insomma la semplice giustapposizione inerte dell'epoca e dell'oggetto dà luogo bruscamente a un vivo conflitto. Se si è pigramente definito Flaubert come realista e se si è deciso che il realismo piaceva al pubblico del Secondo Impero (cosa che permetterà di costruire una teoria brillante e perfettamente falsa sull'evoluzione del realismo tra il 1857 e il 1957), non si arriverà a capire né lo strano mostro che è *Madame Bovary*, né l'autore, né il pubblico. Ossia, una volta di più, si giocherà con le ombre. Ma chi si è preso la briga - con uno studio che deve essere lungo e difficile - di rilevare in questo romanzo l'oggettivazione del soggettivo e la sua alienazione, cioè chi lo coglie nel senso concreto che conserva ancora nel momento in cui sfugge al suo autore e *nello stesso tempo*, dal di fuori, come un oggetto che viene lasciato sviluppare in libertà, lo vedrà entrare bruscamente in opposizione con la realtà oggettiva che esso avrà per l'opinione, per i magistrati, per gli scrittori contemporanei.

È il momento di rifarci all'epoca e di porci, ad esempio, il seguente semplicissimo problema : esisteva allora una scuola

realista; Courbet nella pittura e Duranty nella letteratura ne erano i rappresentanti. Duranty aveva spesso esposto la sua dottrina e redatto manifesti; Flaubert detestava il realismo e l'ha ripetuto per tutta la vita, amava solo la purezza assoluta dell'arte; *perché mai* il pubblico ha deciso di punto in bianco che il realista era Flaubert e perché mai ha amato in lui proprio *quel realismo*, cioè quella mirabile confessione truccata, quel lirismo mascherato, quella metafisica sottintesa; perché mai ha apprezzato come stupendo carattere di donna (o come una spietata descrizione della donna) ciò che in fondo altro non era che un pover'uomo mascherato ? Bisogna allora chiedersi *quale specie di realismo* reclamava il pubblico o, se si preferisce, quale specie di letteratura reclamava sotto tal nome e perché la reclamava. Quest'ultimo momento è fondamentale: è semplicemente quello dell'alienazione. Per il successo che la sua epoca gli tributa, Flaubert si vede derubato della sua opera, non la riconosce più, gli è estranea; perde così la propria esistenza oggettiva. Ma nello stesso tempo la sua opera illumina l'epoca d'una luce nuova; consente di rivolgere una nuova domanda alla Storia : che epoca poteva dunque essere la sua per reclamare *quel* libro e per ritrovarvi mendacemente la propria immagine? Qui siamo all'autentico momento dell'azione storica o di ciò che chiamerei volentieri il malinteso. Ma non è questo il luogo in cui sviluppare il nuovo procedimento. Basta dire, per concludere, che l'uomo e il suo tempo saranno integrati nella totalizzazione dialettica quando ci avranno mostrato come la Storia supera questa contraddizione.

3. Dunque l'uomo si definisce in base al suo progetto. Questo essere materiale supera di continuo la condizione che trova già fatta; svela e determina la propria situazione trascendendola per oggettivarsi, con il lavoro, l'azione o il gesto. Il progetto non va confuso con la volontà, che è un'entità astratta, benché possa rivestire una forma volontaria in certe circostanze. Questa relazione immediata, al di là degli elementi dati e costituiti, con l'«altro» da sé, questa perenne produzione di se stessi con il lavoro e la *praxis*, è la nostra peculiare struttura : nulla più di una volontà, non è un bisogno o una passione, ma i nostri bisogni come le nostre passioni, come il più astratto fra i nostri pensieri, partecipano di tale

struttura : sono sempre *fuori di sé verso...* E' ciò che noi chiamiamo esistenza, e che intendiamo, infatti, non come una sostanza stabile che riposi in se stessa, ma come un continuo squilibrio, un autosradicarsi di tutto il corpo. Siccome questo slancio verso l'oggettivazione assume forme diverse secondo gli individui, e siccome ci proietta attraverso un campo di possibilità fra le quali ne realizziamo certune con l'esclusione di altre, lo chiamiamo anche scelta o libertà. Ma sarebbe un grave errore accusarci d'introdurre qui l'irrazionale, d'inventare un «principio primo» svincolato dal mondo o di dare all'uomo una libertà-feticcio. Un simile rimprovero, infatti, può emanare solo da una filosofia meccanicistica : quelli che ce lo rivolgono vorrebbero *ridurre* la *praxis*, la creazione, l'invenzione a riprodurre il dato elementare della nostra vita, vorrebbero *spiegare* l'opera, l'atto o l'atteggiamento con i fattori che li condizionano; il loro desiderio di spiegazione nasconde la volontà di assimilare il complesso al semplice, di negare la specificità delle strutture e di ridurre il cambiamento a identità. Ciò significa ricadere al livello del determinismo scienista. Il metodo dialettico, invece, rifiuta di *ridurre*; segue anzi il procedimento inverso : supera conservando; ma i termini della contraddizione superata non possono render conto né del superamento in se stesso né della sintesi ulteriore : è questa invece che li illumina e che permette di capirli. Per noi la contraddizione di base è solo uno dei fattori che delimitano e strutturano il campo dei possibili; è la scelta che va interrogata se si vuole spiegarli nei particolari, rivelarne la singolarità (cioè l'aspetto singolo sotto cui si presenta *in quel dato caso la generalità*) e capire come sono stati vissuti. È l'opera o l'atto dell'individualismo a rivelarci il segreto del suo condizionamento. Flaubert, con la scelta di scrivere, ci rivela il senso della sua paura infantile della morte; e non il contrario. Per aver misconosciuto tali principi, il marxismo contemporaneo s'è vietato di capire i significati e i valori. Infatti, ridurre il significato d'un oggetto alla pura materialità inerte dell'oggetto stesso è altrettanto assurdo che voler dedurre il diritto dal fatto. Il senso d'un comportamento e il suo valore non possono cogliersi se non in prospettiva, grazie al processo che realizza i possibili rivelando il dato.

L'uomo è per se stesso e per gli altri un essere significante

in quanto non può mai capire il minimo dei suoi gesti senza superare il presente puro e semplice e spiegarlo in base all'avvenire. È inoltre un creatore di segni nella misura in cui, sempre in anticipo rispetto a se stesso, utilizza taluni oggetti per designarne altri assenti o futuri. Ma entrambe le operazioni si riducono a puro superamento : superare le condizioni presenti verso il loro cambiamento ulteriore e superare l'oggetto presente verso un'assenza, è la stessa cosa. L'uomo costruisce segni perché è significante nella sua propria realtà ed è significante perché è superamento dialettico di tutto quanto è semplicemente dato. Ciò che chiamiamo libertà, è l'irriducibilità dell'ordine culturale all'ordine naturale.

Per cogliere il senso d'una condotta umana, è necessario disporre di quel che gli psichiatri e gli storici tedeschi hanno definito «comprensione». Ma non si tratta né di una dote particolare, né di una speciale facoltà d'intuizione : questa conoscenza è solo il movimento dialettico che spiega l'atto in base al suo significato finale muovendo dalle condizioni di partenza. Essa è originariamente progressiva. Io comprendo il gesto d'un compagno che si dirige verso la finestra in base alla situazione materiale in cui ci troviamo entrambi : ad esempio, fa troppo caldo, e lui si accinge a «dare aria». Quest'azione non è iscritta nella temperatura, non viene «scatenata» dal calore come per uno «stimolo» che provoca reazioni a catena : si tratta di una condotta sintetica che unifica sotto i miei occhi il campo pratico in cui ci troviamo entrambi unificando se stessa; i movimenti sono nuovi e si adattano alla situazione, agli ostacoli particolari : le connessioni apprese sono schemi motori *astratti* e insufficientemente determinati, si determinano nell'unità dell'impresa : bisogna scostare il tavolo; dopo di che, la finestra è a battenti, a saliscendi, scorrevole o forse - se siamo all'estero - di un tipo che ci è ancora ignoto. Ad ogni modo, per superare la successione dei gesti e percepire l'unità che essi si danno, è necessario che senta anch'io l'atmosfera surriscaldata come bisogno di frescura, come esigenza d'aria, cioè che sia anch'io il superamento vissuto della nostra situazione materiale. Nella camera, porte e finestre non sono mai realtà del tutto passive : il lavoro degli altri ha dato loro un senso, ne ha fatto degli strumenti, delle possibilità *per un altro* (chiunque). Ciò significa che le *comprendo* già come

strutture strumentali e come prodotti di un'attività diretta. Ma il movimento del mio compagno esplicita le indicazioni e le designazioni cristallizzate in tali prodotti; il suo comportamento mi rivela il campo pratico come «spazio odologico» e inversamente le indicazioni contenute negli utensili diventano il senso cristallizzato che mi permette di comprendere l'impresa. La sua condotta *unifica* la camera e la camera definisce la sua condotta.

A tal punto si tratta d'un superamento che ci arricchisce *entrambi* che questa condotta, invece di chiarirsi in base alla situazione materiale, può rivelarmela : assorbito da un lavoro in collaborazione o da una discussione, avevo sentito il calore come disagio confuso e senza nome; nel gesto del mio compagno, vedo sia la sua intenzione pratica sia il senso del mio disagio. Il movimento della comprensione è simultaneamente progressivo (verso il risultato oggettivo) e regressivo (risalgo verso la condizione originaria). Del resto è l'atto stesso a definire il calore come intollerabile: se non alziamo un dito, è segno che la temperatura si può sopportare. Così l'unità ricca e complessa dell'impresa nasce dalla condizione più povera e si rivolge su di essa per chiarirla. D'altronde nello stesso tempo, ma in un'altra dimensione, il mio compagno si rivela mediante il suo comportamento : se si è alzato con gravità, prima di cominciare il lavoro o la discussione, per socchiudere la finestra, il suo gesto rinvia a obiettivi più generali (volontà di mostrarsi metodico, di recitare la parte dell'uomo ordinato o reale amore dell'ordine); apparirà ben diverso se improvvisamente si rizza per spalancare la vetrata, come se soffocasse. E occorre anche, perché possa comprendere tutto ciò, che i miei propri comportamenti, nel loro moto proiettivo, m'informino sulla mia profondità, cioè sui miei obiettivi più vasti e sulle condizioni che corrispondono alla scelta di tali obiettivi. Così la *comprensione* non è altro che la mia vita reale, ossia il movimento totalizzatore che coinvolge il mio prossimo, me stesso e l'ambiente circostante nell'unità sintetica di un'oggettivazione in corso.

Proprio per il fatto che siamo *pro-getto*, la comprensione può essere interamente regressiva. Se né io né lui abbiamo preso coscienza della temperatura, un terzo, entrando, dirà

senz'altro: «la discussione li assorbe a tal punto che stanno soffocando.» Questa persona, con il suo ingresso nella camera, ha vissuto il calore come bisogno, come volontà di dare aria e rinfrescare; la finestra allora ha assunto per lei un significato : non perché si stava per aprirla, ma anzi perché non la si era ancora aperta. La camera chiusa e surriscaldata rivela un atto che non è stato compiuto (e che era indicato come possibilità permanente dal lavoro depositato negli utensili presenti). Ma tale assenza, o oggettivazione del non essere, troverà vera consistenza solo se serve a rivelare un'impresa positiva : attraverso l'atto da fare e non fatto, il testimone scoprirà la passione che abbiamo messa nel discutere. E se ci chiama ridendo «topi di biblioteca», troverà dei significati ancora più generali alla nostra condotta, che gli consentiranno di svelarci in profondità. Siccome siamo uomini e viviamo nel mondo degli uomini, tutti gli oggetti che ci circondano sono dei segni. Essi indicano da soli il loro modo d'impiego e mascherano appena il progetto reale di coloro che li hanno resi tali *per noi* e che si rivolgono a noi attraverso di essi; ma il loro particolare ordinamento in tale o tal'altra circostanza ci espone un'azione singola, un progetto, un avvenimento. Il cinema ha talmente sfruttato questo procedimento da renderlo banale : s'inquadra una cena che comincia e poi si taglia; poche ore dopo, nella sala deserta, bicchieri rovesciati, bottiglie vuote, il pavimento coperto di mozziconi, indicheranno da soli che i commensali si sono ubriacati. Così i significati provengono dall'uomo e dal suo progetto ma s'iscrivono un po' dovunque nelle cose e nell'ordine delle cose. Tutto, ad ogni istante, è sempre significativo e i significati ci rivelano uomini e rapporti fra uomini attraverso le strutture della nostra società. Ma i significati ci appaiono solo nella misura in cui siamo anche noi significativi. La nostra comprensione dell'«altro» non è mai contemplativa : è un momento della nostra *praxis*, una maniera di vivere, nella lotta o nella connivenza, la relazione concreta ed umana che ad esso ci unisce.

Tra questi significati, alcuni ci rinviano ad una situazione vissuta, ad una condotta, ad un evento collettivo : sarebbe il caso, se si vuole, dei bicchieri rotti che hanno la funzione, sullo schermo, di suggerirci la storia di una serata d'orgia. Altri sono semplici indicazioni, come una freccia sul muro nel corridoio

di una metropolitana. Altri si riferiscono a «collettivi». Altri sono simboli : la realtà significata è presente in essi, come la nazione nella bandiera. Altri sono dichiarazioni di utensilità; determinati oggetti ci si propongono come *mezzi* — un passaggio pedonale, un riparo, ecc. Altri, che si colgono soprattutto - ma non sempre - attraverso i comportamenti visibili e attuali degli uomini reali, sono semplicemente dei fini.

Bisogna respingere risolutamente il preteso «positivismo» che impregna il marxismo d'oggi e che lo induce a negare l'esistenza di questi ultimi significati. La mistificazione suprema del positivismo, sta nella sua pretesa di affrontare l'esperienza sociale senza *a priori*, avendo deciso in partenza di negare una delle sue strutture fondamentali e di sostituirla con il suo contrario. Era legittimo che le scienze della natura si liberassero dall'antropomorfismo che consiste nell'attribuire agli oggetti inanimati proprietà umane. Ma è perfettamente assurdo introdurre per analogia il disprezzo dell'antropomorfismo nell'antropologia : che si può fare di più esatto e di più rigoroso, quando si studia l'uomo, che *riconoscergli proprietà umane* ?

La semplice ispezione del campo sociale avrebbe dovuto far scoprire che il rapporto con i fini è una struttura permanente delle imprese umane e che proprio su questo rapporto gli uomini reali valutano le azioni, gli istituti e gli enti economici. Si sarebbe dovuto constatare allora che la nostra comprensione dell'altro si compie necessariamente in base ai fini. Chi guarda, di lontano, un uomo al lavoro e dice : «Non capisco che cosa fa», sarà illuminato quando sarà in grado di unificare i momenti sconnessi della sua attività grazie alla previsione del risultato finale. Meglio ancora : per lottare, se si vuol sventare l'azione dell'avversario, bisogna disporre di parecchi sistemi di fini contemporaneamente. Si attribuirà ad una finta la sua vera finalità (che è, ad esempio, di obbligare il pugile a ritornare in guardia) se si scopre e si respinge insieme la sua pretesa finalità (sferrare un diretto di sinistro all'arcata sopracciliare). I doppi, triplici sistemi di fini utilizzati dagli altri condizionano rigorosamente tanto la nostra attività quanto i nostri fini personali; un positivista che, nella vita pratica, conservasse il proprio daltonismo teleologico non potrebbe sopravvivere a

lungo. È vero che in una società interamente alienata in cui «il capitale si rivela sempre più come una potenza sociale della quale il capitalista è il funzionario»,²⁴ i fini manifesti possono mascherare la necessità profonda di un'evoluzione o di un congegno caricato. Ma anche allora il fine, come significato del progetto vissuto da un uomo o da un gruppo d'uomini, rimane reale, nella misura stessa in cui, come dice Hegel, l'apparenza in quanto apparenza possiede una realtà; converrà dunque, in questo caso non meno che nei precedenti, determinarne la funzione e l'efficacia pratica. Mostrerò più avanti come la stabilizzazione dei prezzi su di un mercato concorrenziale *reifici* la relazione fra venditore e acquirente. Cortesie, esitazioni, mercanteggiamenti, tutto ciò viene disinnescato e ricusato perché il gioco è fatto; eppure ciascuno di quei *gesti* viene vissuto dall'autore come un atto, anche se senza dubbio tale attività rientra nella sfera della pura rappresentazione. Se però la possibilità permanente che un fine sia trasformato in illusione caratterizza il campo sociale e i modi dell'alienazione, essa non toglie al fine la sua struttura irriducibile. Meglio ancora, i concetti di alienazione e mistificazione hanno senso precisamente nella misura in cui rubano i fini e li squalificano.

Esistono quindi due concezioni che bisogna ben guardarsi dal confondere : la prima, propria di numerosi sociologi americani e di taluni marxisti francesi, sostituisce scioccamente ai dati dell'esperienza un causalismo astratto o determinate forme metafisiche o concetti come quelli di motivazione, atteggiamento o funzione che, se si prescinde dalla finalità, non hanno senso; fa seconda riconosce l'esistenza dei fini dovunque si trovino e si limita a dichiarare che alcuni fra essi possono venir neutralizzati in seno al processo di totalizzazione storica.²⁵ È la posizione del marxismo autentico e dell'esistenzialismo. Il movimento dialettico che procede dal condizionamento oggettivo all'oggettivazione consente, infatti, di capire che i fini dell'attività umana non sono entità misteriose e sovrapposte all'atto stesso : essi rappresentano solo il superamento e la conservazione del dato in un atto che va dal presente verso il futuro; il fine è l'oggettivazione stessa, in quanto costituisce la legge dialettica di una condotta umana e l'unità delle sue contraddizioni interne. E la presenza del futuro in seno al presente non può sorprendere chi consideri

che il fine s'arricchisce insieme all'azione; esso supera quest'ultima in quanto ne costituisce l'unità, ma il contenuto di tale unità non è mai più concreto o più esplicito di quanto non lo sia nello stesso istante l'impresa unificata. Dal dicembre 1851 al 30 aprile 1856, *Madame Bovary* costituiva l'unità reale di tutte le azioni di Flaubert. Ma ciò non significa che l'opera precisa e concreta, con tutti i suoi capitoli e le sue frasi, figurasse nel 1851, magari come un'enorme assenza, in seno alla vita dello scrittore. Il fine si trasforma, passa dall'astratto al concreto, dal globale al particolareggiato; in ogni momento, è l'unità attuale dell'operazione o, se si preferisce, l'unificazione in atto dei mezzi : sempre *dall'altro lato del presente*, in fondo non è altro che *il presente stesso visto dall'altro lato*. Tuttavia contiene nelle sue strutture delle relazioni con un futuro più remoto : l'obiettivo immediato di Flaubert, che è di terminare *quésto paragrafo*, s'illumina anch'esso grazie all'obiettivo che riassume tutta l'operazione: produrre *questo* libro. Ma più il risultato finale è totalizzazione, più è astratto. Flaubert scrive dapprima agli amici : «Vorrei scrivere un libro che sia... così e così...» Le frasi oscure di cui allora fa uso hanno certo più senso per l'autore che per noi, ma non danno né la struttura né il contenuto reale dell'opera. Eppure ciò non toglie che esse inquadrino tutte le ricerche ulteriori, il piano generale, la scelta dei personaggi : «il libro che doveva essere... così e così» è anche *Madame Bovary*. Quindi, nel caso d'uno scrittore, il fine immediato del suo lavoro non si chiarisce se non in rapporto a una gerarchia di significati (cioè di fini) futuri, ciascuno dei quali inquadra il precedente ed è compreso nel successivo. Il fine s'arricchisce nel corso dell'impresa, sviluppa e supera le sue contraddizioni con l'impresa stessa; quando l'oggettivazione è terminata, la ricchezza concreta dell'oggetto prodotto supera infinitamente quella del fine (preso come gerarchia unitaria dei sensi), in qualunque fase del passato lo si consideri. Ma, per l'appunto, l'oggetto non è più un fine : è il prodotto «in persona» d'un lavoro ed esiste nel mondo, il che implica un'infinità di relazioni nuove (dei suoi elementi fra loro nel nuovo ambito d'oggettività - di se stesso con gli altri oggetti culturali -di se stesso come prodotto culturale con gli uomini). Così com'è, tuttavia, nella sua realtà di prodotto oggettivo, rinvia necessariamente ad un'operazione

trascorsa, sparita, di cui è stato il fine. E se non regredissimo di continuo (ma vagamente e astrattamente), nel corso della lettura, sino ai desideri e ai fini, sino all'impresa totale di Flaubert, *feticizzeremmo* senz'altro il libro (come capita spesso, d'altronde) proprio come una merce, considerandolo come cosa che parla e non come la realtà d'un uomo oggettivata dal suo lavoro. Ad ogni modo, per la regressione comprensiva del lettore, l'ordine è inverso : il concreto totalizzatore è il libro; la vita e l'impresa, come passato morto che s'allontana, si dispongono in serie di significati che vanno dai più ricchi ai più poveri, dai più concreti ai più astratti, dai più particolari ai più generali, e che a loro volta ci rinviano dal soggettivo all'oggettivo.

Se ci si rifiuta di vedere il movimento dialettico originario nell'individuo e nella sua impresa di produrre la propria vita e di oggettivarsi, bisognerà rinunciare alla dialettica o farne la legge immanente della Storia. Abbiamo visto questi due estremi : talvolta, in Engels, la dialettica va in frantumi, gli uomini si urtano come molecole fisiche, la risultante di tutte queste agitazioni contrarie è una *media*; senonché un risultato medio non può diventare da sé apparato o processo, si registra passivamente, non s'impone, mentre il capitale «come potenza sociale alienata e autonoma, in quanto oggetto e in quanto potenza del capitalista, s'*oppon*e alla società tramite questo oggetto» (*Das Kapital*, t. III, p. 293); per evitare il risultato medio ed il feticismo staliniano delle statistiche, marxisti non comunisti hanno preferito dissolvere l'uomo concreto negli oggetti s'intetici, e studiare le contraddizioni e i movimenti dei collettivi in quanto tali : non ci hanno guadagnato niente, la finalità si rifugia nei concetti che prendono a prestito o che forgianno, la burocrazia diventa una persona, con le sue imprese, i suoi progetti, ecc., è stata lei ad attaccare la democrazia ungherese (altra persona) perché non poteva tollerare... e nell'intenzione di... ecc.

Si sfugge al determinismo scienista per cadere nell'idealismo assoluto.

In verità il testo di Marx dimostra com'egli avesse meravigliosamente compreso il problema: il capitale s'*oppon*e alla società, dice. Eppure è una potenza sociale. La contraddizione si spiega con il fatto che è diventato *oggetto*. Ma

quest'oggetto che non è «media sociale» ma anzi «realità antisociale» si mantiene come tale solo nella misura in cui viene sostenuto e diretto dalla potenza reale e attiva *del capitalista* (il quale, a sua volta, è interamente posseduto dall'oggettivazione alienata della sua propria potenza: poiché questa è oggetto di altri superamenti da parte di altri capitalisti). I rapporti sono molecolari perché *non ci sono che* individui e rapporti particolari fra di loro (opposizione, alleanza, dipendenza, ecc.); ma non sono meccanici perché non si tratta *in nessun caso* dell'urto di semplici inerzie : nell'unità stessa della propria impresa, ciascuno supera l'altro e l'incorpora come mezzo (e viceversa) ed ogni coppia di relazioni unificatrici è a sua volta superata dall'impresa d'un terzo. Così, ad ogni livello, si costituiscono gerarchie di fini conglobanti e conglobati, di cui i primi rubano il significato agli ultimi e gli ultimi tendono a far esplodere i primi. Ogni volta che l'impresa d'un uomo o d'un gruppo diventa oggetto per altri uomini che la superano verso i loro fini e per l'insieme della società, tale impresa mantiene la propria finalità come propria unità reale e diventa, per quelli stessi che la fanno, un oggetto esterno (si vedranno più avanti talune condizioni generali di quest'alienazione) che tende a dominarli e a sopravvivere loro. Così si costituiscono sistemi, apparati, strumenti che sono nello stesso tempo oggetti reali dotati di basi materiali d'esistenza e *processi* che perseguono - nella società e spesso contro di essa - fini che non sono più quelli di nessuno, ma che, come oggettivazione alienante di fini realmente perseguiti, diventano l'unità oggettiva e totalizzante degli *oggetti collettivi*. Il processo del capitale offre questo rigore e questa necessità solo in una prospettiva che ne faccia non una struttura sociale né un regime, ma un *apparato* materiale, il cui movimento spietato è il contrario di un'infinità di *superamenti* unificatori. Converrà dunque verificare in una società data i fini viventi che corrispondono allo sforzo proprio d'una persona, d'un gruppo o d'una classe e le finalità impersonali, sottoprodotti della nostra attività che da essa traggono la loro unità e che finiscono per diventare l'essenziale e per imporre le loro strutture e leggi a tutte le nostre imprese.²⁶ Il campo sociale è pieno di atti senza autore, di costruzioni senza costruttore: se riscopriamo nell'uomo la sua

vera unità, cioè il potere di fare la Storia perseguendo i propri fini, *allora*, in periodo d'alienazione, vedremo che il disumano si presenta con i caratteri dell'umano e che i «collettivi», prospettive di fuga attraverso gli uomini, trattengono in sé la finalità che caratterizza le relazioni umane.

Ciò non significa, beninteso, che tutto sia finalità personale o impersonale. Le condizioni materiali impongono le loro necessità di fatto : *il fatto* è che in Italia non c'è carbone; tutta l'evoluzione industriale di questo paese, nel XIX e nel XX secolo, dipende da questo dato irriducibile. Ma, come Marx ha spesso insistito, i dati geografici (o altri) non possono influire che nell'ambito d'una società data, conformemente alle sue strutture, al regime economico, alle istituzioni che s'è date. Che significa ciò se non che la necessità di fatto può venir colta solo attraverso costruzioni umane? L'indissolubile unità degli «apparati» - mostruose costruzioni senza autore in cui l'uomo si perde e che all'uomo sfuggono di continuo -, del loro funzionamento rigoroso, della loro finalità rovesciata (che bisognerebbe, credo, chiamare *contro-finalità*), delle necessità pure o «naturali» e della lotta furiosa degli uomini alienati, tale indissolubile unità deve risultare in ogni inchiesta che si proponga di capire il mondo sociale. Questi oggetti sono evidenti : prima di mostrare i condizionamenti infrastrutturali, l'indagatore dovrà imporsi di vederli come sono, senza trascurare nessuna delle loro strutture; dovrà infatti tener conto di tutto, della necessità e della finalità così stranamente aggrovigliate; dovrà rilevare in pari tempo le contro-finalità che ci dominano e mostrare le imprese più o meno concertate che le sfruttano o le contrastano. Prenderà il dato così come si manifesta, con i suoi fini visibili, prima ancora di sapere se questi fini visibili esprimono l'intenzione di una persona reale. Tanto più a proprio agio se dispone di una filosofia, di un punto di vista, di una base teorica d'interpretazione e di totalizzazione, s'imporrà d'affrontarli in uno spirito d'empirismo assoluto e lascerà che si sviluppino e che il loro senso immediato emani da solo, nell'intenzione di *apprendere* e non di *ritrovare*. In questo libero sviluppo stanno le condizioni e il primo abbozzo di una *situazione* ²⁷ dell'oggetto rispetto all'insieme sociale e della sua totalizzazione, all'interno del processo storico.²⁸

Note

1. Marx ha precisato il suo pensiero: per agire sull'educatore, bisogna agire sui fattori che lo condizionano. Così si trovano inseparabilmente connessi nel pensiero marxiano i caratteri della determinazione esterna e quelli della *praxis* umana come unità sintetica e progressiva. Forse, questa volontà di trascendere le posizioni di exteriorità e interiorità, di molteplicità e unità, di analisi e sintesi, di natura e *antifysis*, vanno considerate come l'apporto *teorico* più profondo del marxismo. Ma sono indicazioni da sviluppare: l'errore sarebbe di credere che sia un'impresa facile.

2. E' relativamente facile prevedere in quale misura ogni tentativo (sia pure quello di *un gruppo*) si porrà come determinazione particolare in seno al movimento totalizzatore e, di conseguenza, otterrà risultati opposti a quelli che perseguiva: sarà *un* metodo, *una* teoria, ecc. Ma si può anche prevedere come il suo aspetto parziale sarà più tardi eliminato da una generazione nuova e come, all'interno della filosofia marxista, sarà integrato in una totalità più vasta. In questa misura stessa, si può dire che le generazioni in ascesa sono più capaci di quelle che ci hanno preceduto di *sapere* (almeno formalmente) ciò che fanno.

3. Invece di svilupparsi in indagini reali, il marxismo fa uso di una dialettica statica. Esso opera infatti la totalizzazione delle attività umane all'interno di un continuo omogeneo e infinitamente divisibile che è poi il tempo del razionalismo cartesiano. Questa *temporalità-ambiente* non dà nessun fastidio quando si tratta di esaminare il processo del capitale perché è proprio la temporalità che l'economia capitalista genera come significato della produzione, della circolazione monetaria, della ripartizione dei beni, del credito, degli «interessi composti». Così può venir considerata come un prodotto del sistema. Ma la descrizione di questo contenente universale come momento d'uno sviluppo sociale è una cosa, e la determinazione dialettica della temporalità *reale* (ossia del vero rapporto degli uomini con il loro passato e il loro avvenire) è un'altra. La dialettica, come movimento della realtà, crolla se il tempo non è dialettico, cioè se non si

ammette una certa azione del futuro in quanto tale. Sarebbe troppo lungo studiare qui la temporalità dialettica della storia. Per il momento, mi sono limitato a rilevare le difficoltà e a formulare il problema. Si deve capire, infatti, che né gli uomini né le loro attività sono *nel tempo* ma che il tempo, come carattere concreto della storia, è fatto dagli uomini in base alla loro temporalizzazione originaria. Il marxismo ha presentato la vera temporalità quando ha criticato e distrutto la nozione borghese di «progresso» — che implica necessariamente un ambito omogeneo e coordinate che permettano di situare il punto di partenza e il punto d'arrivo. Ma — senza averlo mai dichiarato — ha poi rinunciato a queste ricerche e preferito ricorrere di nuovo al «progresso».

4. Ricordo qui: 1) Che questa verità oggettiva del soggettivo oggettivato va considerata come la sola verità del soggettivo. Poiché quest'ultimo esiste solo per oggettivarsi, solo in base all'oggettivazione, ossia alla realizzazione, lo si dovrà giudicare in se stesso e nel mondo. L'azione non può giudicarsi sull'intenzione. 2) Che questa verità ci permetterà d'apprezzare nel suo complesso il *progetto oggettivato*. Un'azione, quale si presenta alla luce della storia contemporanea e della congiuntura particolare, può rivelarsi come nefasta *alla radice* per il gruppo che la sostiene (o per la formazione più vasta -classe o frazione di classe - di cui il gruppo fa parte). Ed essa può nello stesso tempo rivelarsi, per le sue particolari caratteristiche oggettive, come *intrapresa in buona fede*. Quando si considera un'azione come nociva all'edificazione del socialismo, è perchè la si considera nel movimento stesso dell'edificazione; e tale caratterizzazione non può *in alcun caso* pregiudicare ciò che essa è in se stessa, cioè considerata ad un alto livello dell'oggettività, riferita alle circostanze particolari e al condizionamento dell'ambiente singolo. Si è soliti stabilire una distinzione pericolosa: un atto potrebbe essere *oggettivamente condannabile* (dal Partito, dal Kominform, ecc.), pur restando *soggettivamente accettabile*. Si potrebbe essere soggettivamente di buona volontà, oggettivamente traditore. Questa distinzione attesta un'avanzata decomposizione del pensiero staliniano, ossia dell'idealismo volontarista: è facile rendersi conto che essa ritorna alla distinzione «piccolo-borghese» fra buone intenzioni

- di cui «l'inferno è lastricato», ecc. — e loro conseguenze reali. In realtà la portata generale dell'azione è presa in esame e il suo significato particolare sono entrambi caratteri *oggettivi* (in quanto sono decifrabili nell'oggettività) e insieme impegnativi della soggettività - perché ne sono l'oggettivazione — sia nel movimento totale che la scopre così com'è *dal punto di vista della totalizzazione*, sia in una sintesi particolare. Un atto ha d'altronde ben altri livelli ancora di verità; e questi livelli non rappresentano una squallida gerarchia ma un movimento complesso di contraddizioni che si pongono e si superano: per esempio, la totalizzazione che considera l'atto in rapporto alla *praxis* storica ed alla congiuntura, si denuncia da sé come totalizzazione astratta e insufficiente (totalizzazione *pratica*) finché non è ritornata sull'azione per reintegrarla *anche* nella sua forma di tentativo particolare. La condanna degli insorti di Kronstadt era forse inevitabile, era forse il giudizio della storia su questo tragico tentativo. Ma, nello stesso tempo, un simile giudizio pratico (il solo' reale) rimarrà quello di una storia-schiava finché non comporterà la libera interpretazione della rivolta, muovendo dagli insorti stessi e dalle contraddizioni del momento. Tale libera interpretazione, si dirà, non è affatto *pratica* in quanto sia gli insorti che i giudici sono morti. Ora, ciò non è vero: accettando di studiare i fatti a tutti i livelli di realtà, lo storico libera la storia futura. “Questa liberazione può solo verificarsi, come azione visibile ed efficace, nel quadro del movimento generale della democratizzazione ma, d'altra parte, non può mancare di accelerare questo movimento stesso. 3) Nel mondo dell'alienazione, l'agente storico non si riconosce mai completamente nel proprio atto. Ciò non significa che gli storici non debbano riconoscerlo appunto *in quanto* uomo alienato. Comunque sia, l'alienazione sta alla base e al vertice; e l'agente non opera mai niente che non sia negazione dell'alienazione e ricaduta in un mondo alienato. Ma l'alienazione del risultato *aggettivato* non è la stessa dell'alienazione di partenza, è il passaggio dall'una all'altra che definisce la persona.

5. Proprio su questo punto sembra che il pensiero di Engels abbia vacillato. È noto l'uso infelice che fa talvolta dell'idea di *media*. Il suo fine evidente, è di togliere al movimento dialettico il suo carattere *a priori* di forza

incondizionata. Ma, per ciò stesso, la dialettica scompare. È impossibile concepire l'apparizione di processi sistematici come il capitale o il colonialismo se consideriamo le risultanti come «medie». Bisognava, comprendere che gli individui non si urtano come molecole ma che, sulla base di condizioni date e di interessi divergenti o opposti, ciascuno comprende e supera il progetto dell'altro. Mediante questi superamenti e i superamenti di superamenti, può costituirsi un oggetto sociale che sia insieme una *realtà provvista di senso e qualcosa* in cui nessuno possa interamente riconoscersi, insomma *un'opera umana senza autore*. Le *medie* quali le concepiscono Engels e gli statistici sopprimono infatti l'autore ma, proprio perciò, sopprimono l'opera e la sua «umanità». Nella seconda parte, avremo occasione di approfondire l'argomento.

6. A proposito di un numero di «Esprit» dedicato alla medicina, Jean Mar-cenac rimprovera i redattori d'aver ceduto alle loro tendenze «personaliste» e di essersi troppo dilungati sulla relazione del medico con il malato. Egli aggiunge che la realtà è «più umilmente» e più semplicemente economica. («Lettres françaises», del 7 marzo 1957.) Ecco un eccellente esempio delle prevenzioni che sterilizzano gli intellettuali marxisti del Partito comunista francese. Che l'esercizio della medicina, in Francia, sia condizionato dalla struttura capitalistica della nostra società e dalle circostanze storiche che ci hanno condotto al malthusianesimo, non lo si può negare; che la relativa *penuria* del medico sia effetto del nostro regime e che reagisca a sua volta sul rapporto con i clienti, anche questo è evidente; bisogna concedere inoltre che, il più delle volte, il malato sia, appunto, un *cliente*, e che esista, d'altra parte, una concorrenza certa tra i praticanti che possono curarlo, e che tale rapporto economico, fondato anch'esso sui «rapporti di produzione», entri in gioco per snaturare la relazione diretta e in certo qual modo per reificarla. E con ciò? Tali caratteri condizionano, snaturano e trasformano in parecchi casi la relazione umana, la mascherano, ma non possono toglierle l'originalità. Nel quadro che ho appena tracciato e sotto l'influenza dei fattori precitati, rimane vero che non abbiamo a che fare con un mercante all'ingrosso nei suoi rapporti con un venditore al minuto, né con un militante di base nei suoi rapporti con un dirigente, ma

con un uomo che si definisce, all'interno del nostro regime, mediante la funzione *materiale* di guarire. E questa funzione ha doppia faccia: poiché non c'è dubbio, per parlare come Marx, che è la malattia a creare il medico: e, da un lato, la malattia è sociale, non solo perché è spesso professionale, e perché esprime di per sé un certo livello di vita, ma anche perché la società - per uno stato determinato delle tecniche mediche — *decide* dei suoi malati e dei suoi morti; ma, d'altro lato, è una certa manifestazione - particolarmente urgente — della vita materiale, dei bisogni e della morte: essa dunque, al medico che è suo prodotto, conferisce un legame specifico e particolarmente profondo con gli altri uomini, che sono anch'essi in una situazione ben definita (soffrono, sono in pericolo, hanno bisogno d'aiuto). Tale rapporto sociale e materiale si dimostra nella pratica come una relazione ancor più intima dell'atto sessuale: ma questa intimità si realizza solo tramite attività e tecniche precise e originali che impegnano ambedue le persone. Che sia radicalmente diversa secondo i casi (nella medicina socializzata o nella medicina direttamente retribuita dal malato) non cambia nulla al fatto che, nei due casi, si tratta d'una *relazione umana*, reale e specifica e, anche nei paesi capitalisti — almeno in un gran numero di casi — di una relazione fra *persona e persona*, condizionata dalle tecniche mediche che però supera verso il suo fine. Medico e malato formano una coppia unita da una comune impresa: l'uno deve guarire, curare, e l'altro curarsi, guarirsi; ciò non sarebbe possibile senza fiducia reciproca. Tale reciprocità, Marx si sarebbe rifiutato di dissolverla nell'economico. Denunciare i suoi limiti e condizionamenti, rivelare la sua possibile reificazione, ricordare che i lavoratori manuali creano le condizioni d'esistenza materiale dei lavoratori intellettuali (e quindi del medico) elimina forse la necessità pratica di studiare oggi e *nelle democrazie borghesi* i problemi di questa coppia indissolubile, di questa relazione complessa, umana, reale e totalizzante? I marxisti contemporanei hanno dimenticato che l'uomo, per quanto alienato, mistificato, reificato, ecc., resta tuttavia un uomo. E quando Marx parla di reificazione, non intende dimostrare che siamo trasformati in cose, ma che siamo uomini condannati a vivere umanamente la condizione delle cose materiali.

7. Piccolo bottegaio, (n. d. t.)

8. Traspare chiaramente che i problemi reali di Flaubert erano ben altrimenti complessi. Ho oltraggiosamente «schematizzato» nella sola intenzione di mostrare la suddetta permanenza nella permanente alterazione.

9. Irrazionalità *per noi*, è superfluo precisarlo, e non *in sé*.

10. Non si parli di *simbolizzazione*, è tutt'altra cosa: che veda l'aereo, è la morte; che pensi alla morte, essa è per lui *quell'aereo*.

11. Allora, mi si obietterà, non si è mai detto niente di vero? Al contrario: finché il pensiero conserva il suo movimento, tutto è verità o momento della verità; anche gli errori contengono conoscenze reali: la filosofia di Condillac, nel suo secolo, nella corrente che portava la borghesia verso la rivoluzione e il liberalismo, era molto più vera - come fattore reale dell'evoluzione storica — di quanto non lo sia oggi la filosofia di Jaspers. Il falso, è la morte: le nostre idee presenti sono false perché sono morte prima di noi: ce n'è che puzzano di carogna, e altre che sono scheletrini pulitissimi: i due casi si equivalgono.

12. In realtà, i «campi sociali» sono numerosi - e d'altronde variabili secondo la società considerata. Non è nelle mie intenzioni farne una nomenclatura. Ne scelgo uno per mostrare su casi particolari il processo di superamento.

13. Desanti chiarisce bene come il razionalismo matematico del secolo XVIII, sostenuto dal capitalismo mercantile e dallo sviluppo del credito, conduce a concepire spazio e tempo come ambiti omogenei e infiniti. Di conseguenza, Dio, immediatamente presente al mondo medievale, cade fuori dal mondo, diventa il Dio nascosto. Dal canto suo, in un'altra opera marxista, Goldmann dimostra come il giansenismo, che è, in cuor suo, una teoria dell'assenza di Dio e del tragico della vita, rifletta la passione contraddittoria che turba la nobiltà di toga, soppiantata presso il re da una nuova borghesia e che non può né accettare la propria decadenza né rivoltarsi contro il monarca da cui dipende la sua sussistenza. Queste due interpretazioni - che fanno pensare al «panlogicismo» ed al «pantragicismo» di Hegel — sono complementari. Desanti presenta il campo culturale, Goldmann rivela come una parte di tale campo fosse

determinata da una passione umana, provata concretamente da un gruppo particolare, in occasione della sua decadenza storica.

14. È GIÀ UNA CONCESSIONE: INVECE DI FONDARSI SULLA NATURA, UN NOBILE SICURO DEI PROPRI DIRITTI AVREBBE PARLATO DEL SANGUE.

15. Si dirà che *ne ha* incontrate. Ma non è tanto chiaro: in realtà, non è mai stata applicata davvero.

16. È ovvio che il conflitto vi si può manifestare più o meno nettamente e che può essere velato dalla complicità provvisoria dei gruppi che si combattono.

17. Saint-Just e Lebas, appena arrivati a Strasburgo, fanno arrestare «per i suoi eccessi» il pubblico accusatore Schneider. Il fatto è stabilito. In se stesso, non significa niente: bisogna vedervi la manifestazione dell'austerità rivoluzionaria (del rapporto di reciprocità che intercorre, secondo Robespierre, tra Terrore e Virtù)? Sarebbe l'opinione di Ollivier. Bisogna considerarlo come uno dei numerosi esempi del centralismo autoritario della piccola borghesia al potere e come uno sforzo del Comitato di Salute Pubblica per liquidare le autorità locali quando sono *orte dal popolo* ed esprimono troppo nettamente il punto di vista dei sanculotti? è l'interpretazione di Daniel Guérin. A seconda che si scelga l'una o l'altra conclusione (cioè l'uno o l'altro punto di vista sulla Rivoluzione *nel suo complesso*) il fatto si trasforma radicalmente, Schneider diventa tiranno o martire, i suoi «eccessi» appaiono come crimini o come pretesti. Così la realtà vissuta dell'oggetto implica che esso abbia tutta la sua «profondità», vale a dire che sia *nello stesso tempo* mantenuto nella sua irriducibilità e percorso da uno sguardo che cercherà attraverso di lui tutte le strutture che lo sorreggono e finalmente la Rivoluzione stessa come processo di totalizzazione.

18. Questo studio preliminare è *indispensabile* se si vuol giudicare la parte di Robespierre dal '93 al Termidoro '94. Non basta presentarlo sostenuto e spinto dal movimento della Rivoluzione; occorre sapere anche come s'inscrive in essa. O, se si vuole, di quale Rivoluzione è il compendio, il condensato vivente. E questa dialettica è la *sola* che permetterà di comprendere il Termidoro. Naturalmente non bisogna

considerare Robespierre come un certo *uomo* (natura, essenza chiusa) determinato da taluni eventi ma ristabilire la dialettica aperta che va dagli atteggiamenti agli eventi e viceversa, senza dimenticare nessun fattore originario.

19. Le sue lettere a Louise Colet lo rivelano narcisista e onanista; ma egli si vanta di prodezze amorose che devono esser vere perché si rivolge alla sola persona che può esserne testimone e giudice.

20. Non mi ricordo che ci si sia stupiti del fatto che il gigante normanno si sia proiettato come donna nella sua opera. Ma non mi ricordo neppure che si sia studiata la femminilità di Flaubert (il suo lato truculento e «sbraitone» ha sviato; eppure è solo illusorio e Flaubert l'ha ripetuto cento volte). L'ordine è tuttavia visibile; lo *scandalo logico* è M.me Bovary, donna mascolina e uomo femminilizzato, opera lirica e realista. Questo scandalo con le contraddizioni che gli sono proprie deve attirar l'attenzione sulla vita di Flaubert e sulla sua femminilità vissuta. Bisognerà vederlo nel suo comportamento, e anzitutto nel suo comportamento sessuale; ora, le sue lettere a Louise Colet sono più che altro modi di comportamento, momenti della diplomazia di Flaubert nei confronti di questa invadente poetessa. Non troveremo *Madame Bovary* in germe nella corrispondenza ma chiariremo integralmente la corrispondenza grazie a M.me Bovary (e, beninteso, alle altre opere).

21. Il padre di Flaubert, figlio di un veterinario (realista) di villaggio e «distinto» dall'amministrazione imperiale, sposa una giovane imparentata a nobili. Frequenta ricchi industriali e acquista terre.

22. Nella realtà, la piccola borghesia del 1830 è un gruppo numericamente definito (benché esistano evidentemente intermediari inclassificabili che la collegano ai contadini, ai borghesi, ai fondiari). Ma, *metodologicamente*, questo universale concreto resterà sempre indeterminato perché le statistiche sono insufficienti.

23. Il patrimonio di Flaubert consiste esclusivamente in beni immobili; reddituario di nascita, sarà rovinato dall'industria: venderà le terre, verso la fine della sua vita, per salvare il genere (commercio estero, legami con l'industria scandinava). Nel frattempo, lo vedremo spesso lamentarsi del

fatto che le rendite fondiarie siano inferiori ai profitti che avrebbe ricavato dagli stessi investimenti se il padre li avesse fatti nell'industria.

24. Marx, *Das Kapital*, III, t. I, p. 293.

25. La contraddizione tra la realtà d'un fine e la sua inesistenza oggettiva risalta di continuo. Per non citare che l'esempio quotidiano di un combattimento individuale, il pugile che, ingannato da una finta, alza la guardia per proteggersi gli occhi, persegue realmente un fine; ma per l'avversario che vuole colpirlo allo stomaco, ossia in sé ed oggettivamente, questo fine diventa *il mezzo* di sferrargli il pugno. Facendosi soggetto, il pugile maldestro s'è realizzato come oggetto. Il suo fine è divenuto complice di quello dell'avversario. È insieme fine e mezzo. Si vedrà nella *Critica della ragione dialettica* che «l'atomizzazione delle folle» e le ricorrenze contribuiscono entrambe a volgere i fini contro quelli che li pongono.

26. La peste nera ha fatto aumentare i salari agricoli in Inghilterra. Ha dunque ottenuto quel che poteva ottenere solo un'azione concertata dei contadini (d'altronde inconcepibile in quel tempo). Donde deriva quest'efficacia *umana* in un flagello? Dal fatto che la sua zona, la sua estensione, le sue vittime sono decise in anticipo dal regime: i proprietari terrieri sono al riparo nei loro castelli; la massa dei contadini è l'ambiente ideale per la propagazione del male. La peste agisce solo come *esagerazione* dei rapporti di classe; essa *sceglie*: colpisce la miseria e risparmia i ricchi. Ma il risultato di questa finalità capovolta è analogo a quello che volevano raggiungere gli anarchici (quando contavano sul malthusianesimo operaio per provocare l'aumento dei salari): la penuria di mano d'opera — risultato sintetico e collettivo - obbliga i baroni a pagare più caro. Le popolazioni hanno avuto ben ragione di personalizzare questo flagello, di chiamarlo «la peste». Ma la sua unità riflette, a rovescio, l'unità dilaniata della società inglese.

27. Nel senso attivo di «collocazione», come apparirà chiaro se si tiene presente ciò che l'A. intende per «situare», (n. d. t.)

28. È di moda, oggi, in una certa filosofia, riservare alle istituzioni (prese nel senso più largo) la funzione significante e

di ridurre l'individuo (salvo in alcuni casi eccezionali) o il gruppo concreto a *significato*. Ciò è vero nella misura in cui, ad esempio, il colonnello in uniforme che si reca in caserma è *significato* nella sua funzione e nel suo grado dall'abito e dagli attributi distintivi. In realtà, percepisco il segno prima dell'uomo, vedo *un* colonnello che attraversa la strada. Ed è ancora vero nella misura in cui il colonnello entra *nella sua parte* e si abbandona davanti ai subordinati alle danze e alle mimiche che significano l'autorità. Danze e mimiche sono imparate; sono significati che non produce lui ma che si limita a ricostruire. Si possono estendere queste considerazioni anche ai costumi civili, al contegno. L'abito già fatto che si acquista alle Galeries Lafayette è di per sé un significato. E, beninteso, esso significa l'epoca, la condizione sociale, la nazionalità e l'età di chi lo porta. Ma non bisogna mai dimenticare — a meno di rinunciare ad ogni comprensione dialettica del sociale - che è vero anche il contrario: la maggior parte di questi significati oggettivi, che sembrano esistere da soli e che investono uomini particolari, sono stati a loro volta creati da uomini. E anche quelli che li rivestono e li presentano agli altri, possono venire significati *solo rendendosi significanti*, cioè solo cercando di oggettivarsi *attraverso* gli atteggiamenti e le funzioni che la società impone loro. Ancora una volta, sono gli uomini a *fare la storia* sulla base di condizioni anteriori. Tutti i significati sono ripresi e superati dall'individuo verso l'iscrizione nelle cose del proprio significato *totale*; il colonnello si rende colonnello significato soltanto per significare se stesso (ossia una totalità che egli ritiene più complessa); il conflitto Hegel-Kierkegaard trova soluzione nel fatto che l'uomo non è né significato, né significante, ma *insieme* significato-significante e significante-significato (come l'assoluto-soggetto di Hegel, però in un altro senso).

Conclusione

Dopo Kierkegaard, un certo numero di ideologi, nello sforzo di distinguere l'essere dal conoscere, si è applicato a descrivere meglio quel che potremmo chiamare la «regione ontologica» delle esistenze. Senza pregiudicare i dati della psicologia animale e della psicobiologia, è ovvio che la *presenza-al-mondo* descritta da questi ideologi caratterizza un settore - o forse anche l'insieme - del mondo animale. Ma, in questo universo vivente, l'uomo occupa *per noi* un posto privilegiato. Anzitutto perché può essere storico,¹ cioè definirsi di continuo, in virtù della propria *praxis*, attraverso i cambiamenti subiti o provocati, la loro interiorizzazione e il conseguente superamento delle relazioni interiorizzate. Poi perché si caratterizza come *l'esistente che noi siamo*. In questo caso, l'interrogatore si trova ad essere tutt'uno con l'interrogato, o, se si preferisce, la realtà umana è l'esistente il cui essere è in questione nel suo essere. Naturalmente l'«essere-in-questione» va preso come determinazione della *praxis* e la contestazione teorica interviene solo in qualità di momento astratto del processo totale. Del resto la conoscenza stessa è per forza pratica, in quanto cambia il conosciuto. Non nel senso del razionalismo classico. Ma come l'esperienza, in microfisica, trasforma necessariamente il suo oggetto.

Riservandosi di studiare, nel settore ontologico, quell'esistente privilegiato (privilegiato *per noi*) che è l'uomo, è logico che l'esistenzialismo ponga anch'esso il problema delle sue relazioni fondamentali con l'insieme delle discipline, che si riuniscono sotto il nome di *antropologia*. E - benché il suo campo d'applicazione sia teoricamente più largo - s'identifica con l'antropologia, in quanto essa cerca di darsi un fondamento. Notiamo, infatti, che il problema è quello stesso che Husserl definiva a proposito delle scienze in generale: la meccanica classica, per esempio, *utilizza* lo spazio e il tempo

come dimensioni omogenee e continue, ma non s'interroga né sul tempo, né sullo spazio, né sul movimento. Allo stesso modo, le scienze dell'uomo *non s'interrogano* sull'uomo : studiano lo sviluppo e le relazioni dei fatti umani e l'uomo appare come una dimensione significativa (determinabile mediante significati) in cui fatti particolari (strutture d'una società, di un gruppo, evoluzione delle istituzioni, ecc.) si costituiscono. Così, quand'anche supponessimo che l'esperienza ci abbia dato la collezione completa dei fatti concernenti un gruppo qualsiasi e che le discipline antropologiche abbiano collegato questi fatti con rapporti oggettivi e rigorosamente definiti, la «realtà umana», in quanto tale, non ci sarebbe più accessibile dello spazio nella geometria o nella meccanica, per la ragione fondamentale che la ricerca non mira a scoprire bensì a costituire delle leggi e a mettere in rilievo relazioni funzionali o processi.

Ma, nella misura in cui l'antropologia, ad un certo momento del suo sviluppo, s'accorge di negare l'uomo (per rifiuto sistematico di antropomorfismo) o di presupporlo (come fa l'etnologo ad ogni istante), essa esige implicitamente di sapere qual è *l'essere* della realtà umana. Tra un etnologo o un sociologo - per i quali troppo spesso la storia è solo il movimento che sconcerta le linee - e uno storico - per il quale anche il permanere delle strutture è perenne cambiamento - la differenza essenziale e l'opposizione derivano non tanto dalla diversità di metodi² quanto piuttosto da una contraddizione più profonda che riguarda il senso stesso della realtà umana. Se l'antropologia deve essere un tutto organizzato, deve superare questa contraddizione — la cui origine non sta in un *Sapere* ma nella realtà stessa - e autocostruirsi come antropologia strutturale e storica.

Questo compito d'integrazione sarebbe facile se si potesse delineare qualcosa come un *'essenza umana*, cioè un insieme fisso di determinazioni in base a cui poter assegnare un posto definito agli oggetti studiati. Senonché, come sono ormai d'accordo la maggior parte dei ricercatori, la diversità dei gruppi - considerati dal punto di vista sincronico - e l'evoluzione diacronica delle società vietano di fondare l'antropologia su di un sapere concettuale. Sarebbe impossibile trovare una «natura umana» comune ai Muria - per esempio - e

all'uomo storico delle nostre società contemporanee. Ma inversamente una comunicazione reale e, in certe situazioni, una comprensione reciproca si stabiliscono o possono stabilirsi tra esistenti tanto distinti (come tra l'etnologo e i giovani Muria che parlano del loro *gothut*). Per tener conto di questi due caratteri opposti (nessuna *natura* comune, comunicazione sempre possibile) il movimento dell'antropologia suscita di nuovo e sotto nuova forma «l'ideologia» dell'esistenza.

Questa, infatti, ritiene che la realtà umana, nella misura in cui *si fa*, sfugga alla conoscenza diretta. Le determinazioni della persona appaiono solo in una società che si costruisce senza posa assegnando a ciascuno dei suoi membri un lavoro, un rapporto con il prodotto del suo lavoro e relazioni di produzione con gli altri membri, il tutto in un incessante processo di totalizzazione. Ma anche queste determinazioni sono sostenute, interiorizzate e vissute (nell'accettazione o nel rifiuto) da un *progetto personale* che ha due caratteri fondamentali : non può in nessun caso venir definito mediante concetti; in quanto *progetto umano* è sempre *comprensibile* (di diritto se non di fatto). *Esplicitare* tale comprensione non conduce affatto a trovare le nozioni astratte la cui combinazione potrebbe restituirla nel Sapere concettuale, ma a riprodurre da sé il movimento dialettico che parte dai dati subiti e si eleva ad attività significativa. Intesa a questo modo la comprensione non si distingue dalla *praxis* ed è sia l'esistenza immediata (in quanto si produce come lo svolgersi dell'azione) sia il fondamento di una conoscenza indiretta dell'esistenza (in quanto comprende l'esistenza dell'altro).

Per conoscenza indiretta bisogna intendere il risultato della riflessione sull'esistenza. Tale conoscenza è indiretta nel senso che è presupposta da tutti i concetti dell'antropologia, quali che siano, senza essere a sua volta oggetto di concetti. Qualunque disciplina si consideri, le sue nozioni più elementari sarebbero *incomprensibili* senza *l'immediata comprensione* del *progetto* che le sottende, della negatività come base del progetto, della trascendenza come esistenza fuori-di-sé in relazione con l'Altro-da-sé e l'Altro-dall'uomo, del superamento come mediazione tra il dato subito e il significato pratico, del *bisogno* infine come essere-fuori-di-sé-nel-mondo di un organismo pratico.³ Invano si cerca di mascherarla con un

positivismo meccanicista o con un «gestaltismo» cosista : essa rimane e sostiene i discorsi. Anche la dialettica - che non può essere oggetto di concetti, perché il suo movimento li genera e li dissolve tutti quanti - si radica, come Storia e come Ragione storica, nell'esistenza, in quanto è di per sé lo sviluppo della *praxis* e la *praxis* è in se stessa inconcepibile senza il *bisogno*, la *trascendenza* e il *progetto*. L'impiego medesimo di questi vocaboli per designare l'esistenza nelle strutture del suo rivelarsi, ci indica come essa sia suscettibile di *denotazione*. Ma il rapporto fra segno e significato non può venir concepito, qui, nella forma di un significato empirico : il movimento significante - in quanto il linguaggio è sia un atteggiamento immediato di ciascuno nei confronti di tutti, sia un prodotto umano - è anch'esso progetto. Ciò significa che il progetto esistenziale sarà nel termine che lo denoterà non come significato - che, per principio, è *fuori* — ma come suo fondamento originario e sua struttura. E, senza dubbio, anche il termine *linguaggio* ha un significato concettuale : una parte del linguaggio può indicare il tutto concettualmente. Ma il linguaggio non è nel termine inteso come realtà che fonda ogni denominazione; al contrario, ogni parola è tutto il linguaggio. Il termine «progetto» designa originariamente un certo atteggiamento umano (si «fanno» progetti) che presuppone come fondamento il pro-getto, struttura esistenziale; e questo termine, in quanto termine, è possibile anch'esso solo come effettuazione particolare della realtà umana in quanto essa è pro-getto. In tal senso non manifesta di per sé il progetto da cui emana se non nel senso in cui la merce mantiene in sé il lavoro umano che l'ha prodotta e ce lo rinvia.⁴

Tuttavia si tratta qui di un processo perfettamente razionale : infatti la parola, benché designi regressivamente il suo atto, rinvia alla comprensione fondamentale della realtà umana in tutti e in ciascuno; e tale comprensione, sempre attuale, è data in ogni *praxis* (individuale o collettiva) sebbene in forma non sistematica. Così i termini - anche quelli che non tentano di rinviare regressivamente all'atto dialettico fondamentale - contengono una indicazione regressiva che rinvia alla comprensione dell'atto. E coloro che tentano di esplicitare le strutture esistenziali si limitano a denotare regressivamente l'atto riflessivo in quanto struttura dell'esistenza e operazione

pratica che l'esistenza effettua su se stessa. L'irrazionalismo originario del tentativo kierkegaardiano scompare del tutto per far posto all'antintellettualismo. Il concetto, infatti, mira all'oggetto (sia questo nell'uomo o fuori di lui) e, appunto perciò, è *Sapere* intellettuale.⁵ In altre parole, nel linguaggio l'uomo si designa in quanto oggetto dell'uomo. Ma nello sforzo di trovare la fonte di ogni segno e, quindi, di ogni oggettività, il linguaggio si rivolge su se stesso per indicare i momenti di una comprensione continuamente in atto per il fatto che si riduce all'esistenza stessa. Dando dei nomi a tali momenti, non li si trasforma in *Sapere* - poiché questo concerne l'interno e ciò che chiameremo in seguito il pratico-inerte -, ma si suddivide l'attuazione comprensiva secondo indicazioni che rinviano simultaneamente alla pratica riflessiva e al contenuto della riflessione comprensiva. Bisogno, negatività, superamento, progetto, trascendenza formano infatti una totalità sintetica in cui ciascuno dei momenti designati contiene tutti gli altri. Così l'operazione riflessiva - in quanto atto particolare e datato - può venire indefinitamente ripetuta. Appunto perciò, la dialettica si attua indefinitamente tutt'intera in ogni processo dialettico, sia esso individuale o collettivo.

Ma tale operazione riflessiva non avrebbe alcun bisogno di essere ripetuta e si trasformerebbe in sapere formale se il suo contenuto potesse esistere da solo e separarsi dalle azioni concrete, storiche e rigorosamente definite dalla situazione. La funzione vera e propria delle «ideologie dell'esistenza» non è di descrivere un'astratta «realtà umana» che non è mai esistita, ma di ricordare di continuo all'antropologia la dimensione esistenziale dei processi studiati. L'antropologia non studia che oggetti. Ora, l'uomo è l'essere per cui il divenir-oggetto viene all'uomo. L'antropologia meriterà il suo nome soltanto se sostituisce allo studio degli oggetti umani quello dei diversi processi del divenir-oggetto. La sua funzione sta nel fondare il suo *sapere* sul *non-sapere* razionale e comprensivo, vale a dire che la totalizzazione sarà possibile soltanto se l'antropologia si comprende invece d'ignorarsi. Comprendersi, comprendere l'altro, esistere, agire : un solo e medesimo movimento che fonda la conoscenza diretta e concettuale sulla conoscenza indiretta e comprensiva, ma senza mai lasciare il concreto, ossia la storia, o, più esattamente, che *comprende quel che sa*.

Tale perenne dissolversi dell'intellezione nella comprensione e," inversamente, la perenne ridiscesa che introduce la comprensione nell'intellezione come dimensione di *non-sapere razionale* in seno al sapere, è l'ambiguità stessa di una disciplina in cui interrogatore, interrogazione e interrogato fanno tutt'uno.

Tali considerazioni permettono di capire perché possiamo sia dichiararci in profondo accordo con la filosofia marxista, sia mantenere provvisoriamente l'autonomia dell'ideologia esistenziale. Non c'è dubbio infatti che il marxismo appaia oggi come la sola antropologia possibile che debba essere insieme storica e strutturale. Nello stesso tempo, è la sola che consideri l'uomo nella sua totalità, cioè in base alla materialità della sua condizione. Nessuno può proporgli un altro punto di partenza, poiché ciò sarebbe offrirgli *un altro uomo* come oggetto di studio. Senonché all'interno del movimento di pensiero marxista scopriamo una falla, nella misura in cui, in conflitto con se stesso, il marxismo tende ad eliminare l'interrogatore dalla propria indagine ed a fare dell'interrogato l'oggetto di un Sapere assoluto. Eppure le categorie che la ricerca marxista utilizza per descrivere la nostra società storica - sfruttamento, alienazione, feticizzazione, reificazione, ecc. - sono proprio quelle che più immediatamente rinviano alle strutture esistenziali. La nozione stessa di *praxis* e quella di dialettica - inseparabilmente collegate - sono in contraddizione con l'idea intellettualista di un sapere. E, ciò che più conta, il *lavoro*, in quanto riproduzione da parte dell'uomo della sua vita, non può conservare senso alcuno se la sua struttura fondamentale non è di pro-gettare. In base a tale carenza - che riguarda l'*avvenimento* e non i principi della dottrina - l'esistenzialismo, in seno al marxismo e muovendo dai medesimi dati e dal medesimo Sapere, deve tentare a sua volta - magari come semplice esperienza - la decifrazione dialettica della Storia. Esso non rimette nulla in questione, salvo un determinismo meccanicista che non è specificamente marxista e che è stato introdotto dall'esterno in questa filosofia totale. Anch'esso vuole situare l'uomo nella sua classe e nei conflitti che l'oppongono alle altre classi in base al modo ed ai rapporti di produzione. Ma può tentare questa «situazione», muovendo dall'*esistenza*, ossia dalla comprensione; si rende interrogato e

interrogazione in quanto interrogante; non oppone, come Kierkegaard a Hegel, la singolarità irrazionale dell'individuo al Sapere universale. Ma vuole, nel Sapere stesso e nell'universalità dei concetti, reintrodurre l'insuperabile singolarità dell'avventura umana.

Così la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista. Tuttavia, in questo campo, bisogna guardarsi da una confusione gravida di conseguenze. Infatti, nell'ordine del Sapere, le conoscenze di principio o le basi d'un edificio scientifico, anche quando sono comparse - come succede di solito - posteriormente alle determinazioni empiriche, vengono esposte all'inizio; e da esse si deducono le determinazioni del Sapere secondo lo stesso criterio per cui si costruisce un fabbricato dopo averne assicurato le fondamenta. Ma siccome anche il fondamento è conoscenza, se da esso si possono dedurre talune proposizioni già garantite dall'esperienza, vuol dire che lo si è indotto in base ad esse come l'ipotesi più generale. Invece il fondamento del marxismo, come antropologia storica e strutturale, è l'uomo stesso, in quanto l'esistenza umana e la comprensione dell'umano non sono separabili. Storicamente, il Sapere marxista produce il suo fondamento ad un certo momento del suo sviluppo e questo fondamento si presenta mascherato : non come base pratica della teoria ma come ciò che respinge per principio ogni conoscenza teorica. Così la singolarità dell'esistenza si presenta a Kierkegaard come ciò che, per principio, rimane al di fuori del sistema hegeliano (ossia del Sapere totale), come ciò che non può assolutamente venir *pensato* ma solo vissuto nell'atto di fede. Il procedimento dialettico della reintegrazione dell'esistenza non *conosciuta* in seno al Sapere come fondamento non era ancora tentabile perché gli atteggiamenti allora attuali - Sapere idealista ed esistenza spiritualista - non potevano pretendere né l'uno né l'altro di realizzarlo concretamente. I due termini abbozzavano in astratto la contraddizione futura. E lo sviluppo della scienza antropologica non era allora in grado di condurre alla sintesi di queste posizioni formali : il movimento delle idee - come il movimento della società - doveva prima produrre il marxismo come sola forma possibile di un Sapere davvero concreto. E, come abbiamo notato all'inizio, il marxismo di Marx, rilevando

l'opposizione dialettica fra conoscenza ed essere, implicava l'esigenza di un fondamento esistenziale della teoria. Del resto, perché nozioni come quelle di reificazione o alienazione acquistassero tutto il loro senso, bisognava che interrogatore e interrogato facessero tutt'uno. Che cosa saranno mai le relazioni umane perché tali relazioni possano apparire, in talune società definite, come relazioni di cose fra loro? Se la reificazione dei rapporti umani è possibile, ciò significa che tali rapporti, per quanto reificati, sono originariamente distinti dalle relazioni fra cose. Che cosa sarà mai l'organismo pratico che riproduce la propria vita con il lavoro, perché il suo lavoro e, alla fin fine, la sua stessa realtà siano alienati, cioè ritornino *in quanto altri* su di lui per determinarlo? Ma il marxismo, nato dalla lotta sociale, doveva, prima di riprendere questi problemi, assumere in pieno la propria funzione di filosofia pratica, ossia di teoria che illumina la *praxis* sociale e politica. Ne consegue una *lacuna* profonda all'interno del marxismo contemporaneo, per il fatto che l'uso delle nozioni suddette - e di molte altre - rinvia ad una comprensione della realtà umana che fa difetto. E tale lacuna non è - come alcuni marxisti dichiarano oggi - un vuoto circoscritto, un buco nella costruzione del Sapere : è inafferrabile e onnipresente, è un'anemia generalizzata.

Non c'è dubbio che questa anemia *pratica* diventi un'anemia dell'uomo marxista - cioè di noi, uomini del secolo XX, in quanto l'insuperabile ambito del Sapere è il marxismo e in quanto il marxismo illumina la nostra *praxis* individuale e collettiva, determinandoci perciò nella nostra esistenza. Verso il 1949, numerosi manifesti hanno ricoperto i muri di Varsavia: «La tubercolosi frena la produzione.» Essi traevano origine da una decisione governativa, decisione che partiva certo da un ottimo sentimento. Ma il loro contenuto più di qualunque altro mette in risalto con evidenza a qual punto l'uomo venga eliminato da un'antropologia che si vuole puro sapere. La tubercolosi è oggetto di un Sapere pratico : il medico la conosce per guarirla; il partito ne determina l'importanza in Polonia mediante statistiche. Basterà collegare queste, con calcoli, alle statistiche di produzione (variazioni quantitative della produzione in ogni complesso industriale in proporzione al numero di casi di tubercolosi) per ottenere una legge del

tipo $y = f(x)$ in cui la tubercolosi ha la funzione di variabile indipendente. Ma questa legge, la stessa che si poteva leggere sui manifesti di propaganda, eliminando del tutto il tubercolotico, rifiutandogli persino la funzione elementare di *mediatore* tra la malattia e il numero dei prodotti raggiunto, rivela una alienazione nuova e duplice : in una società socialista, ad un certo momento della sua crescita, il lavoratore è alienato alla produzione; nell'ordine teoretico-pratico il fondamento umano dell'antropologia viene inghiottito dal Sapere.

Appunto quest'espulsione dell'uomo, la sua esclusione dal Sapere marxista, doveva provocare una rinascita del pensiero esistenzialista ai margini della totalizzazione storica del Sapere. La scienza umana s'irrigidisce nel disumano e la realtà-umana cerca di comprendersi al di fuori della totalizzazione storica della scienza. Stavolta, però, l'opposizione è di quelle che esigono direttamente il loro superamento sintetico. Il marxismo degenererà in un'antropologia disumana se non reintegra in- sé l'uomo come proprio fondamento. Ma tale comprensione, che è poi l'esistenza, si attua sia attraverso il movimento storico del marxismo,, sia attraverso i concetti che l'illuminano indirettamente (alienazione, ecc.), sia attraverso le nuove alienazioni che nascono dalle contraddizioni della società socialista rivelandogli il suo limite : l'incommensurabilità di esistenza e Sapere pratico. Esso non può venir *pensato* se non in termini marxisti, né *capito* se non come esistenza alienata, come realtà umana cosificata. Il momento che supererà quest'opposizione deve reintegrare la comprensione nel Sapere come suo fondamento non teorico. In altri termini, il fondamento dell'antropologia è l'uomo stesso, non come oggetto di Sapere pratico ma come organismo pratico che produce il Sapere come momento della sua *praxis*. E la reintegrazione dell'uomo, in quanto esistenza concreta, all'interno di un'antropologia, come suo costante sostegno, va considerata necessariamente una tappa del «divenir-mondo» della filosofia. In tal senso il fondamento dell'antropologia non può precederla (né storicamente né logicamente) : se *l'esistenza* precedesse, nella libera comprensione di se stessa, la conoscenza dell'alienazione o dello sfruttamento, bisognerebbe supporre che il libero sviluppo dell'organismo pratico abbia

preceduto storicamente la sua decadenza e cattività presenti (e quand'anche ciò venisse stabilito, questa precedenza storica non ci farebbe avanzare d'un passo nella comprensione, in quanto lo studio retrospettivo delle società scomparse si compie oggi alla luce delle tecniche di restituzione e attraverso le alienazioni che t'incatenano). Oppure, attenendosi a una priorità logica, bisognerebbe supporre che la libertà del progetto potesse ritrovarsi nella sua piena realtà *sotto* le alienazioni della nostra società e che si potesse passare dialetticamente dall'esistenza concreta e dotata della sua libertà alle diverse alterazioni che la sfigurano nella società attuale. Tale ipotesi è assurda : certamente, se l'uomo non fosse libero non lo si potrebbe asservire. Ma per l'uomo storico che si *conosce* e si *comprende*, questa libertà pratica non la si coglie se non come condizione permanente e concreta della servitù, cioè attraverso la servitù e grazie ad essa come ciò che la rende possibile e la fonda. Così il Sapere marxista verte sull'uomo alienato, ma se non vuole feticizzare la conoscenza e dissolvere l'uomo nella conoscenza delle sue alienazioni, non basta che descriva il processo del capitale o il sistema della colonizzazione: bisogna che l'interrogatore comprenda come l'interrogato - cioè lui stesso - *esista la propria alienazione*, come la superi e s'alieni in questo superamento medesimo; bisogna che il suo pensiero superi ad ogni istante la contraddizione intima che unisce la comprensione dell'uomo-agente alla conoscenza dell'uomo-oggetto e che forgi nuovi concetti, determinazioni del Sapere che emergano dalla comprensione esistenziale e che regolino il movimento dei loro contenuti sul suo procedimento dialettico. Diversamente, la comprensione - come movimento vivente dell'organismo pratico — non può aver luogo che in una situazione concreta, in quanto il Sapere teorico illumina e decifra tale situazione.

Così l'autonomia delle ricerche esistenziali risulta necessariamente dalla negatività dei marxisti (e non *del* marxismo). Finché la dottrina non riconoscerà la propria anemia, finché fonderà il Sapere su di una metafisica dogmatica (dialettica della Natura) invece di fondarla—sulla comprensione dell'uomo vivente, finché respingerà con l'accusa d'irrazionalismo le ideologie che - come ha fatto Marx - vogliono separare l'essere dal Sapere e fondare, in

antropologia, la conoscenza dell'uomo sull'esistenza umana, lo esistenzialismo proseguirà le sue ricerche. Ciò significa che tenterà d'illuminare i dati del Sapere marxista mediante le conoscenze indirette (cioè, come abbiamo visto, mediante termini che denotano regressivamente strutture esistenziali) e di produrre nell'ambito del marxismo una vera e propria *conoscenza comprensiva* che ritroverà l'uomo nel mondo sociale e lo seguirà nella sua *praxis* in base ad una situazione definita. Esso apparirà dunque come un frammento del sistema, caduto fuori del Sapere. Ma dal giorno in cui la ricerca marxista assumerà la dimensione umana (cioè il progetto esistenziale) come fondamento del Sapere antropologico, l'esistenzialismo non avrà più ragion d'essere : assorbito, superato e conservato dal movimento totalizzante della filosofia, cesserà di essere un'indagine particolare per divenire il fondamento d'ogni indagine. Le osservazioni che abbiamo fatto nel corso del seguente lavoro mirano, nella debole misura dei nostri mezzi, ad affrettare il momento di questa dissoluzione.

Note

1. Non bisognerebbe definire l'uomo in base alla storicità - poiché vi sono società senza storia — ma in base alla possibilità permanente di vivere *storicamente* le rotture che sconvolgono talvolta le società di ripetizione. Tale definizione è necessariamente *a posteriori*, cioè nasce in seno ad una società storica ed è in se stessa il risultato di trasformazioni sociali. Ma ritorna ad applicarsi sulle società senza storia nella stessa maniera in cui la storia a sua volta ritorna su esse per trasformarle — dall'esterno prima, e poi con e nell'interiorizzazione dell'esteriorità.

2. In un'antropologia razionale, potrebbero venir coordinati e integrati.

3. Non si tratta di negare la priorità fondamentale del bisogno; se lo citiamo per ultimo è anzi per mettere in risalto che esso riassume in sé tutte le strutture esistenziali. Nel suo pieno sviluppo il bisogno è trascendenza e negatività (negazione di negazione in quanto si produce come mancanza che cerca di negarsi), quindi *superamento-verso* (pro-getto rudimentale).

4. E ciò dev'essere anzitutto - nella nostra società — sotto forma di feticizzazione del termine.

5. L'errore sarebbe, qui, di credere che la comprensione rinvii al *soggettivo*. Infatti *soggettivo* e *oggettivo* sono due caratteri opposti e complementari dell'uomo *in quanto oggetto di sapere*. In realtà, si tratta dell'azione stessa *in quanto è azione*, cioè distinta per principio dai risultati (oggettivi e soggettivi) che produce.

CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA

Introduzione

A. Dialettica dogmatica e dialettica critica

I.

Tutto ciò che abbiamo stabilito in *Questioni di metodo* consegue dal nostro accordo di principio con il materialismo storico. Ma finché presenteremo questo accordo come una semplice opzione, fra altre opzioni possibili, non avremo fatto niente. Le nostre conclusioni rimarranno congetturali : abbiamo proposto taluni criteri metodologici; ma questi non sono validi e nemmeno discutibili se non nell'ipotesi che la dialettica marxista sia vera. Se infatti si vuol concepire nei particolari un metodo analitico-sintetico e regressivo-progressivo, occorre esser convinti che la negazione di una negazione può essere un'affermazione, che i conflitti - all'interno d'una persona o di un gruppo - sono il motore della Storia, che ogni momento di una serie deve *venir compreso* in base al momento iniziale e che è *irriducibile* a questo, che la Storia opera ad ogni istante totalizzazioni di totalizzazioni, ecc. Ora, non è lecito considerare tali principi come verità ricevute; anzi, la maggior parte degli antropologi le rifiutano; certo il determinismo dei positivisti è necessariamente un materialismo, perché attribuisce all'oggetto studiato, qualunque esso sia, i caratteri della materialità meccanica, cioè la inerzia e il condizionamento esterno. Ma quel che essi rifiutano di solito è la reinteriorizzazione dei momenti secondo progressione sintetica. Laddove scorgiamo l'unità di sviluppo di un medesimo processo, cercano di farci vedere una pluralità di fattori indipendenti ed esterni dei quali l'evento considerato diventa la risultante: rifiutano insomma il *monismo* dell'interpretazione. Prendo ad esempio un eccellente storico, Georges Lefebvre : egli rimprovera a Jaurès d'aver scoperto negli avvenimenti dell'89 *l'unità* d'un processo:

Così come lo presenta Jaurès, l'89 risulta caratterizzato da un unico e semplice fatto: la Rivoluzione aveva per causa la potenza della borghesia giunta a maturità e per risultato di consacrarla legalmente. Sappiamo bene ormai che la Rivoluzione del 1789, come fatto specifico, ha richiesto un concorso davvero straordinario e imprevedibile di cause immediate: una crisi finanziaria la cui eccezionale gravità dipendeva dalla guerra in America; una crisi di disoccupazione dovuta al trattato di commercio del 1876 e alla guerra d'Oriente; infine una crisi di caro-vita e di penuria provocata dal cattivo raccolto del 1788 e dall'editto del 1787 che aveva vuotato i granai...¹

E quanto alle cause profonde, insiste sul fatto che senza la rivoluzione aristocratica (che ha inizio nel 1787 e che fallisce) la rivoluzione borghese sarebbe stata impossibile. Onde conclude :

L'ascesa di una classe rivoluzionaria non è necessariamente la sola causa del suo trionfo, e non è fatale che tale trionfo avvenga, o in ogni caso che assuma carattere violento. Nel caso presente, la Rivoluzione è stata scatenata da quelli che doveva poi annientare, non da quelli che ne hanno tratto profitto, e... non si può escludere che grandi re sarebbero riusciti a franare i progressi dell'aristocrazia nel secolo XVIII.

Non si tratta di discutere questo testo, o per lo meno non ora : si potrebbe certo convenire con Lefebvre che l'interpretazione di Jaurès è semplicistica, che l'unità di un processo storico è più ambigua, più «polivalente» - almeno all'inizio -, si potrebbe tentare di ritrovare l'unità delle cause disparate nell'ambito d'una sintesi più vasta, mostrare che l'imperizia dei re nel XVIII secolo è tanto condizionata quanto condizionante, ecc., ritrovare le circolarità, rilevare come il caso *si integri* in quelle vere e proprie macchine da *feed-back* che sono gli eventi della Storia e come esso venga talmente digerito dal tutto da sembrare a chiunque una manifestazione provvidenziale, ecc. Ma non è questo il problema : non si tratta nemmeno di provare che tali sintesi sono possibili, ma di

stabilire che *si impongono*. Non proprio questa o proprio quella ma, comunque stiano le cose, lo studioso deve assumere in ogni caso ed a ogni livello un atteggiamento totalizzante rispetto a ciò che studia.

Non dimentichiamo infatti che il metodo dialettico non viene mai rifiutato *assolutamente* dagli antropologi. Nemmeno Lefebvre critica in generale *ogni* tentativo di totalizzazione; anzi, nel suo famoso corso sulla Rivoluzione francese, ha, per esempio, studiato *da dialettico* i rapporti fra l'Assemblea e i diversi gruppi di cittadini, nel periodo che va dal 10 agosto ai massacri di settembre : a questo «primo Terrore» ha conferito l'unità di una totalizzazione in corso : egli si rifiuta solo di assumere *in ogni caso* l'atteggiamento totalizzante; ritengo che dichiarerebbe, se volesse rispondere alle questioni da noi sollevate, che la Storia non è *una*, che essa obbedisce a leggi diverse, che l'incontro puramente accidentale di fattori indipendenti può produrre un certo avvenimento e che l'avvenimento a sua volta può svolgersi secondo schemi totalizzatori ch'è gli sono propri. Insomma, ci direbbe chiaro e tondo che rifiuta il monismo non in quanto monismo ma in quanto gli sembra un *a priori*.

Questo atteggiamento è stato precisato in altri rami del Sapere. Un sociologo, il Gurvitch, l'ha definito molto esattamente iperempirismo dialettico. Si tratta di un neopositivismo che rifiuta ogni *a priori*, non si può giustificare razionalmente né il ricorso esclusivo alla Ragione analitica né la scelta incondizionata della Ragione dialettica: senza pregiudicare i tipi di razionalità che incontriamo nelle ricerche, dobbiamo prendere l'oggetto così come si offre e lasciare che si sviluppi liberamente sotto i nostri occhi; è lui a dettarci il metodo, il modo d'avvicinarlo. Poco importa che il Gurvitch chiami *dialettico* il suo iperempirismo : con ciò egli vuol mettere in risalto che il suo oggetto (i fatti sociali) si presenta nell'esperienza come dialettico; il suo dialetticismo è anch'esso una conclusione empirica e significa solò che lo sforzo per stabilire processi totalizzatori, reciprocità di condizionamenti, o, come dice molto giustamente, «prospettive», ecc., si fonda sulle esperienze passate e *si prova* nel corso delle esperienze presenti. Generalizzando l'atteggiamento, si potrebbe parlare, credo, d'un

neopositivismo che scopre in tale o tal'altra regione dell'antropologia ora settori dialettici, ora settori di determinismo analitico, e ora, eventualmente, altri tipi di razionalità.²

Questa diffidenza *della priori* è perfettamente giustificata "nei limiti di un'antropologia empirica. Ho mostrato, nell'opera precedente, che era appunto la condizione che permetteva al marxismo vivente di assimilare le discipline che sino ad ora ne restano fuori. Ma tale incorporazione deve consistere, checché se ne dica, nella riscoperta, sotto il determinismo classico di taluni «campi», del loro rapporto dialettico con l'insieme o, se si tratta di processi già riconosciuti come dialettici, nel presentare questa dialettica regionale come l'espressione d'un movimento più profondo e totalizzante. Il che, tutto sommato, ci rinvia alla necessità di fondare la dialettica come metodo universale e come legge universale dell'antropologia, ed equivale a richiedere al marxista di fondare il suo metodo *a priori* : quali che siano, infatti, i rapporti constatati nell'esperienza, essi non saranno mai in numero sufficiente a fondare un materialismo dialettico; un'esplorazione di tale ampiezza - ossia infinitamente infinita - è radicalmente distinta dall'induzione scientifica.

II.

Si tacerà d'idealismo la preoccupazione di fondare la dialettica marxista non in base al contenuto, vale a dire non in base alle conoscenze che essa ha consentito di acquistare? Anzitutto, si potrebbe dire, Diogene provava il movimento camminando; ma che avrebbe fatto se fosse stato momentaneamente paralizzato? Esiste appunto una paralisi della cultura marxista, di cui molti segni ci indicano oggi che sarà passeggera, ma che impedisce ai principi di provarsi con i loro risultati.

Ma soprattutto il materialismo storico ha il carattere paradossale d'essere insieme la sola verità della Storia e una totale *indeterminazione* della Verità. Questo pensiero totalizzante ha fondato tutto, salvo la propria esistenza. O, se si

preferisce, contaminato dal relativismo storico che ha sempre combattuto, non ha mostrato la verità della Storia definendo se stesso, e determinando la propria natura e portata nel corso dell'avventura storica e nello svolgimento dialettico della *praxis* e dell'esperienza umana. In altri termini, non si sa che cosa significhi, per uno storico marxista, *dire il vero*. Non che il contenuto dei termini enunciati sia falso, lungi da ciò; ma egli non dispone del significato *Verità*. Così il marxismo si presenta a noi, ideologi, come una rivelazione dell'essere e, nello stesso tempo, come una domanda rimasta allo stadio d'esigenza insoddisfatta sulla portata di questa rivelazione.

A ciò si risponde che i fisici non si preoccupano di trovare il fondamento delle loro induzioni. È vero. Ma presuppongono un principio generale e formale : esistono relazioni rigorose tra i fatti. Il che significa : il reale è razionale. È anche questo un principio, nel senso abituale del termine? Diciamo piuttosto che è la condizione e la struttura fondamentale della *praxis* scientifica : attraverso l'esperimento come attraverso ogni altra forma d'attività, l'azione umana pone e impone la propria possibilità. La *praxis* non afferma dogmaticamente la razionalità assoluta del reale, se per questo bisogna intendere che la realtà obbedisca a un sistema definito di principi e di leggi *a priori* o, in altri termini, che si conformi a un certo tipo di ragione *costituita*; lo scienziato, checché ricerchi, dovunque si diriga, presuppone nella sua attività che la realtà si manifesti sempre in maniera che si possa costituire, grazie ad essa e tramite essa, una specie di razionalità provvisoria e sempre in movimento. Il che viene a riaffermare che lo spirito accetterà *tutto* ciò che l'esperienza gli presenterà, subordinando la propria concezione della logica e dell'intelligibilità ai dati reali che si rivelano alle sue indagini. Bachelard ha ben dimostrato come la fisica moderna sia di per se stessa un nuovo razionalismo : la sola affermazione che sia implicata dalla *praxis* delle scienze della Natura, è quella dell'*unità* intesa come perenne unificazione di un diverso sempre più reale. Ma questa affermazione riguarda più l'attività umana che la diversità dei fenomeni. Non si tratta, del resto, né d'una conoscenza, né d'un postulato, né d'un *a priori* kantiano : è l'azione stessa ad affermarsi nell'impresa, alla luce del suo ambito e nell'unificazione dei mezzi da parte del fine (o della somma dei

risultati sperimentali da parte dell'«idea» sperimentale).

Proprio perciò il paragone tra il principio di razionalità scientifica e la dialettica non è assolutamente ammissibile.

Infatti la ricerca scientifica non è necessariamente conscia dei suoi principali caratteri : invece la conoscenza dialettica è in realtà conoscenza della dialettica. Non si tratta, per la scienza, d'una struttura formale né di una affermazione implicita che concerna la razionalità dell'universo, il che equivale a dire che la Ragione è *in corso* e che lo spirito non pregiudica niente. Al contrario, la dialettica è un metodo *ed* un movimento nell'oggetto; si fonda, nel dialettico, su di un'affermazione basilare concernente sia la struttura del reale sia la nostra *praxis* : noi affermiamo nello stesso tempo che il processo conoscitivo è d'ordine dialettico, che il movimento dell'oggetto (qualunque esso sia) è anch'esso dialettica e che queste due dialettiche fanno tutt'uno. Questo insieme di proposizioni ha *un contenuto materiale*, perché in se stesse formano conoscenze organizzate o, se si preferisce, definiscono una razionalità del mondo.

Lo scienziato moderno considera la Ragione indipendente da ogni sistema razionale particolare : per lui, la Ragione è lo spirito come vuoto unificatore; il dialettico, invece, si colloca in un sistema: definisce *una* Ragione, respinge *a priori* la Ragione puramente analitica del secolo XVII o, se si vuole, l'integra come momento primo d'una Ragione sintetica e progressiva.

Impossibile vedervi una specie d'affermazione in atto della nostra disponibilità; impossibile farne un postulato, un'ipotesi di lavoro : la Ragione dialettica supera l'ambito della metodologia; essa *dice* che cos'è un settore dell'universo, o, forse, che cos'è l'universo intero; non si limita ad orientare le ricerche, e neppure a pregiudicare il modo d'apparizione degli oggetti : essa legifera, definisce il mondo (umano o totale) quale dev'essere perché una conoscenza dialettica sia possibile, illumina in pari tempo, l'uno con l'altro, il movimento del reale e quello dei nostri pensieri. Tuttavia questo particolare sistema razionale pretende di superare tutti i modelli della razionalità e di integrarli : la Ragione dialettica non è né ragione costitutrice né ragione costituita, è la Ragione che si costituisce nel mondo e grazie ad esso, dissolvendo in sé tutte

le ragioni costituite per costituirne di nuove, che supera e dissolve a sua volta. È dunque sia un tipo di razionalità sia il superamento di tutti i tipi razionali; la certezza di poter sempre superare l'accomuna in ciò alla disponibilità vuota della razionalità formale: la possibilità sempre *data* di *unificare* diventa la necessità permanente per l'uomo di totalizzare e di essere totalizzato, per il mondo di essere una totalizzazione via via più ampia e sempre in corso. Un sapere di tale vastità è soltanto un sogno filosofico se non ci si rivela con tutti i caratteri dell'evidenza apodittica. Ciò significa che i successi pratici non bastano : quand'anche le affermazioni del dialettico fossero indefinitamente confermate dai risultati della ricerca, neppure questa conferma permanente consentirebbe di uscire dalla contingenza empirica.

Così bisogna riprendere il problema iniziale e domandarsi quali siano il limite, la validità e l'estensione della Ragione dialettica. E, se si dice che questa Ragione dialettica può venir *criticata* (nel senso in cui Kant ha inteso il termine) soltanto dalla stessa Ragione dialettica, risponderemo che questo è vero ma per l'appunto bisogna lasciare che si fondi e si svolga come libera critica di se stessa e insieme come movimento della Storia e della conoscenza. Cosa che non si è fatta sinora, perché la si è bloccata nel dogmatismo.

III.

L'origine di questo dogmatismo va ricercata nella difficoltà fondamentale del «materialismo dialettico». Rimettendo la dialettica con i piedi per terra, Marx ha scoperto le vere contraddizioni del realismo. Tali contraddizioni dovevano essere la materia stessa della conoscenza, ma si è preferito mascherarle. è quindi necessario ritornare ad esse come al nostro punto di partenza.

La superiorità del dogmatismo hegeliano - a condizione di crederci - sta precisamente in quel che oggi ne respingiamo : nel suo idealismo. In Hegel la dialettica non ha bisogno di presentare prove. Anzitutto egli crede di essersi collocato all'inizio della fine della Storia, vale a dire in quell'istante di

Verità che è la morte. E' tempo di giudicare perché nulla verrà poi a rimettere in causa il filosofo e il suo giudizio. L'evoluzione storica reclama questo Giudizio Ultimo poiché essa si conclude in colui che ne sarà il filosofo. Così la totalizzazione è fatta : non resta che delinearla. Ma inoltre - e soprattutto - il movimento dell'essere è tutt'uno con il processo del Sapere: quindi, come dice benissimo Hyppolite, il Sapere dell'Altro (oggetto, mondo, natura) è un Sapere di sé e reciprocamente. Così Hegel può scrivere : «La conoscenza scientifica esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, ed è poi la stessa cosa, che si abbia presente e che si esprima la necessità interna di questo oggetto.» L'empirismo assoluto s'identifica all'assoluta necessità : si prende l'oggetto così come esso si dà, nel suo momento nella storia del Mondo e dello Spirito, ma ciò significa che la coscienza ritorna all'inizio del suo Sapere e lascia che si ricostituisca in sé — lo ricostituisce per se stessa - *in libertà*, in altri termini, essa coglie la rigorosa necessità del concatenarsi dei momenti che costituiscono a poco a poco il mondo in totalità concreta, perché è rigorosa necessità. Kant può conservare il dualismo dei noumeni e dei fenomeni perché l'unificazione dell'esperienza sensibile s'opera in lui mediante principi formali e atemporali: il contenuto del Sapere non può cambiare il modo di conoscere. Ma, dal momento che la forma e la conoscenza si modificano insieme e l'una grazie all'altra, e siccome la necessità non è quella di una pura attività concettuale, ma quella di una trasformazione continua e continuamente totale, la necessità dev'essere subito *nell'essere* per venir riconosciuta nello sviluppo del Sapere, deve venir vissuta nel movimento della conoscenza perché possa venir affermata dallo sviluppo dell'oggetto: la conseguenza necessaria di quest'esigenza sembra essere *al tempo di Hegel* l'identità del Sapere e del suo oggetto; la coscienza è coscienza dell'Altro e l'Altro è l'essere-altro della coscienza.

IV.

L'originalità di Marx sta nel fatto di aver stabilito

irrefutabilmente contro Hegel che la Storia è *in corso*, che *l'essere resta irriducibile al Sapere* e, insieme, nell'aver voluto conservare il movimento dialettico *nell'essere e nel Sapere*. Ha ragione *praticamente*. Senonché, per non aver *ripensato la dialettica*, i marxisti hanno fatto il gioco dei positivisti : questi, infatti, domandano loro spesso con quale diritto il marxismo pretende di cogliere le «astuzie» della Storia, il «segreto» del proletariato, la direzione del movimento storico, dal momento che Marx ha avuto il buon senso di riconoscere che la «preistoria» non era terminata; per il positivismo la previsione è possibile solo nella misura in cui l'ordine di successione in corso riproduce un ordine di successione anteriore. Così il futuro è ripetizione del passato; Hegel avrebbe potuto risponder loro che *prevedeva al passato*, ritracciando una storia chiusa e che, in realtà, il momento che si pone per sé nel corso della Storia vivente può solo presentire il futuro come verità inconoscibile *per lui* della sua incompletezza. Ma il futuro marxista è un futuro autentico, cioè *in ogni caso* nuovo e irriducibile al presente; eppure Marx *prevede*, a lungo termine più ancora che a breve scadenza. In realtà, dice il razionalismo positivista, non soltanto se ne è tolto il diritto ma, essendo anch'egli preistorico in seno alla preistoria, i suoi giudizi possono solo avere una portata relativa e storica, *anche* quando riguardano il passato. Così il marxismo, come dialettica, deve poter respingere il relativismo dei positivisti. E sia ben chiaro, il relativismo s'oppone non solo alle vaste sintesi storiche, ma anche al minimo enunciato della Ragione dialettica : checché possiamo dire o sapere, per vicino che ci sia l'evento presente o passato che tentiamo di ricostruire nel suo movimento totalizzatore, il positivismo ce ne rifiuterà il diritto. Non che giudichi la sintesi delle conoscenze assolutamente impossibile (benché la concepisca più come un inventario che come un'organizzazione del Sapere): semplicemente la ritiene impossibile *oggi*; occorre quindi stabilire contro di esso che la Ragione dialettica può *già* enunciare se non, ovviamente, tutta la Verità, per lo meno delle verità totalizzanti.

C'è qualcosa di più grave. Abbiamo visto che l'apoditticità della conoscenza dialettica implicava in Hegel l'identità fra *essere*, *fare* e *sapere*. Ora Marx comincia col presupporre che l'esistenza materiale è irriducibile a conoscenza, e che la *praxis* oltrepassa il Sapere in virtù della sua reale efficacia. Naturalmente questa posizione è la nostra. Ma suscita nuove difficoltà. Come stabilire, poi, che uno stesso movimento animi questi processi disparati? In particolare, il pensiero è nello stesso tempo essere e conoscenza dell'essere. E' la *praxis* di un individuo o di un gruppo in determinate condizioni, a un momento definito della Storia: in quanto tale, *subisce* la dialettica come sua legge, allo stesso titolo dell'insieme e della fase particolare del processo storico. Ma è anche conoscenza della dialettica come Ragione, cioè come legge dell'essere. Ciò suppone un distacco illuminante nei confronti degli oggetti dialettici, che permetta almeno di scoprire il movimento. Non c'è forse un'insuperabile contraddizione fra la conoscenza dell'essere e l'essere della conoscenza? L'errore sarebbe di credere d'aver tutto conciliato mostrando il pensiero *in quanto essere* coinvolto nel medesimo processo della Storia presa nella sua interezza : *proprio in questa misura* non può raggiungere se stesso nella necessità del suo sviluppo dialettico. Nella *Fenomenologia dello Spirito* la coscienza coglie nell'Altro la propria necessità e, insieme, coglie in se stessa la necessità dell'Altro : ma il cristianesimo e lo scetticismo secondo Hegel non danno lumi per capire il momento anteriore, lo stoicismo, e soprattutto l'Essere è Sapere, onde il pensiero ne risulta *sia* costituente *che* costituito : in uno stesso movimento *subisce la sua legge* in quanto costituito e *la conosce* in quanto costituente. Se però il pensiero non è più il tutto, assisterà al proprio sviluppo come ad una successione empirica di momenti e tale esperienza gli rivelerà il vissuto come contingenza e non come necessità. Qualora pure cogliesse se stesso come processo dialettico, potrebbe presentare la sua scoperta soltanto nella forma d'un semplice fatto. A maggior ragione, niente può autorizzarlo a decidere che il movimento del suo oggetto si regoli sul suo movimento, né che esso regoli il suo movimento su quello del suo oggetto. Se infatti l'essere materiale, la *praxis* e la conoscenza sono realtà irriducibili, non bisognerà ricorrere all'armonia prestabilita per concordarne gli sviluppi? In altri

termini : se la ricerca della verità deve essere dialettica nei suoi prò-cedimenti, come provare *senza idealismo* che essa si identifica al movimento dell'Essere? se invece la Conoscenza deve lasciare che l'essere si sviluppi secondo le sue propri leggi, come evitare che i processi — quali che siano -si presentino come *empirici*? De! resto, in questa seconda ipotesi, si domanderà *in pari tempo* come un pensiero passivo e dunque non dialettico possa apprezzare la dialettica o, in termini d'ideologia, come la sola realtà che sfugge alle leggi della Ragione sintetica sia appunto quella che le decreta. Non si creda che sia possibile cavarsela con risposte pseudodialettiche come questa, ad esempio : il pensiero è dialettico *per il suo oggetto*, non è altro che la dialettica in quanto movimento del reale : poiché se è vero che la Storia s'illumina quando la si considera dialetticamente, l'esempio dei positivisti prova che la si può considerare come semplice determinismo; così bisogna essersi già *collocati* nella Ragione dialettica costituente per vedere nella Storia una Ragione dialettica costituita. Sennonché, se la Ragione dialettica *si fa* (invece di subirsi) come si può provare senza cadere nell'idealismo che essa s'identifica alla dialettica dell'Essere? Il problema è antico e riappare ogni volta che risuscita il vecchio dualismo dogmatico. Ci si stupirà che io chiami dualismo il monismo marxista. In realtà è sia monista che dualista.

è *dualista perché è monista*. Marx ha affermato il suo monismo ontologico affermando l'irriducibilità dell'essere al pensiero e reintegrando invece i pensieri nel reale come un certo tipo d'attività umana. Ma quest'affermazione monista si presenta come Verità dogmatica. Non possiamo confonderla con le ideologie conservatrici che sono semplici *prodotti* della dialettica universale; così il pensiero come portatore di verità riprende tutto quanto ha perduto ontologicamente dopo il crollo dell'idealismo; passa alla dignità di Norma del Sapere.

Sulle ideologie contemporanee il materialismo dialettico ha senz'altro la superiorità pratica di essere l'ideologia della classe in ascesa. Ma se fosse la mera espressione inerte di quest'ascesa, o magari della *praxis* rivoluzionaria, se non si rivolgesse su di essa per illuminarla, perché si sveli a se stessa, come parlare di progresso nella *presa di coscienza*? Come la dialettica potrebbe venir presentata quale movimento reale

della Storia che si rivela? Si tratterebbe in realtà solo d'un riflesso mitico come è oggi il liberalismo filosofico. Del resto *persino* le ideologie più o meno mistificatrici comportano secondo il dialettico la loro parte di verità. E Marx vi ha spesso insistito: come fondarla, questa verità parziale? Insomma il monismo materialista ha molto felicemente soppresso il dualismo di pensiero ed essere a vantaggio dell'essere totale, colto dunque nella sua materialità. Ma solo per ristabilire, in qualità d'antinomia - almeno apparente -, il dualismo di Essere e Verità.

VI.

Questa difficoltà sembra insormontabile ai marxisti odierni, che hanno visto una sola via per risolverla : rifiutare al pensiero ogni attività dialettica, dissolverlo nella dialettica universale e sopprimere l'uomo disintegrandolo nell'universo. Così possono sostituire l'Essere alla Verità. Non è più il caso, infatti, di parlar di conoscenza, l'Essere *non si manifesta più*, in nessuna maniera : evolve secondo le sue leggi; la dialettica della Natura è la Natura senza gli uomini; quindi non c'è più bisogno di certezze né di criteri, e diventa vano voler criticare e fondare la conoscenza. Poiché la Conoscenza, sotto qualunque forma, è un certo rapporto dell'uomo con il mondo che lo circonda: se l'uomo non esiste più, questo rapporto scompare. L'origine di tale infelice tentativo è ben nota : Whitehead ha detto molto giustamente che una legge comincia con l'essere un'ipotesi e finisce per diventare *un fatto*. Quando diciamo che la terra gira, non abbiamo la sensazione di enunciare una proposizione o di riferirci a un sistema di conoscenze: pensiamo di essere in presenza del fatto in se stesso che, immediatamente, ci elimina come soggetti conoscenti per restituirci alla nostra «natura» d'oggetti sottoposti alla gravitazione. È dunque perfettamente esatto, per chi voglia considerare il mondo da un punto di vista realista, che la conoscenza sopprima se stessa per *divenir-mondo* e ciò non è solamente vero della filosofia ma di tutto il sapere scientifico. Quando il materialismo dialettico pretende di

stabilire una dialettica della Natura, non si scopre come un tentativo di stabilire una sintesi molto generale delle conoscenze umane ma come una semplice organizzazione dei fatti. Non ha torto di pretendere d'occuparsi dei fatti e, quando Engels parla della dilatazione dei corpi o della corrente elettrica, è appunto dei fatti stessi che parla, solo che questi fatti rischiano di modificarsi nella loro essenza con il progresso della scienza. Chiameremo dunque questo tentativo gigantesco - e fallito, come si vedrà - di lasciare che il mondo si riveli a se stesso e *a nessuno* : il materialismo dialettico del *difuori* o trascendentale.

VII.

Sappiamo bene che non è questo il materialismo del marxismo, eppure proprio in Marx ne troviamo la definizione : «La concezione materialistica del mondo significa semplicemente la concezione della Natura così com'è, senza nessuna addizione estranea.» In tale concezione, l'uomo rientra in seno alla Natura come uno dei suoi oggetti e si sviluppa sotto i nostri occhi conformemente alle leggi della Natura, cioè come pura materialità governata dalle leggi universali della dialettica. L'oggetto del pensiero è la Natura così com'è; lo studio della Storia ne è una specificazione : bisognerà seguire il processo che genera la vita muovendo dalla materia, l'uomo muovendo dalle forme elementari della vita, la storia sociale muovendo dalle prime comunità umane. Questa concezione ha il vantaggio di far sparire il problema: presenta la dialettica *a priori* e senza giustificazione come legge fondamentale della Natura. Il materialismo dell'esterno impone la dialettica come esteriorità: la Natura dell'uomo risiede fuori di lui in una regola *a priori*, in una Natura extra-umana, in una storia che comincia dalle nebulose. Per tale dialettica universale, le totalizzazioni parziali non hanno neppure valore provvisorio : non esistono; tutto rinvia sempre alla totalità della *Storia naturale* di cui la storia umana è una specificazione. Così ogni pensiero reale, quale si forma *attualmente* nel movimento concreto della Storia, è considerato deformazione radicale del

suo oggetto; gli si restituisce una verità se lo si può ridurre anch'esso a oggetto morto, a risultato; ci si colloca fuori dall'uomo e dalla parte della cosa per cogliere l'idea come cosa significata dalle cose e non come atto significante. In tal modo si scarta dal mondo «l'addizione estranea», che non è altro che l'uomo vivo e concreto, con le sue relazioni umane, i suoi pensieri veri o falsi, i suoi atti, i suoi obiettivi reali. Al suo posto s'introduce un *oggetto assoluto* : «Ciò che chiamiamo *soggetto* è solo un oggetto considerato come sede di reazioni particolari.»³ Si sostituisce la nozione di *verità* con quelle di riuscita o di normalità quali si è soliti utilizzarle nei *test*: «Come centro di reazioni più o meno differenti, il corpo effettua movimenti che s'organizzano in un comportamento. Ne risultano atti. (Pensare è un atto. Soffrire è un atto.) Tali atti possono venir considerati come test..., prove.»⁴ Ritorniamo allo scetticismo velato del «riflesso». Ma nel momento in cui tutto si conclude in questo oggettivismo scettico, scopriamo immediatamente che esso ci viene imposto con un atteggiamento dogmatico o, in altri termini, che è la Verità dell'Essere quale appare alla coscienza universale. Lo Spirito vede la dialettica come legge del mondo. Il risultato è che ricadiamo in pieno idealismo dogmatico. Infatti, le leggi scientifiche sono ipotesi sperimentali verificate dai fatti. Il principio assoluto che «la Natura è dialettica», invece, non è suscettibile oggi di nessuna verifica. Se dichiarate che un insieme di leggi stabilite dagli scienziati *rappresenta* un certo movimento dialettico *negli oggetti di queste leggi*, non avrete nessuna maniera valida di farne la prova.⁵ Le leggi non cambieranno, e neppure le «grandi teorie», comunque le consideriate. Si tratta per voi non di stabilire se la luce ceda o meno particelle d'energia ai corpi che illumina, ma se la teoria dei *quanta* può venir integrata in una totalizzazione dialettica dell'universo; non di rimettere in questione la teoria cinetica dei gas, ma di sapere se infirma o no la totalizzazione. In altre parole, si tratta di una riflessione sul Sapere. E siccome la legge scoperta dallo scienziato non è, presa isolatamente, né dialettica né antidialettica (per il semplice fatto che si limita a determinare quantitativamente una relazione funzionale), non può essere la considerazione dei fatti scientifici (ossia delle vecchie leggi) a darci un'esperienza o anche solo a

suggerircela., Se c'è una maniera di cogliere la Ragione dialettica, è necessario che abbia luogo *altrove* e che la si sia voluta imporre di forza ai dati della fisico-chimica. Di fatto *sappiamo* che l'idea dialettica è sorta nella Storia per strade ben diverse e che tanto Hegel quanto Marx l'hanno scoperta e definita nelle relazioni fra l'uomo e la materia e in quelle degli uomini fra loro. Solo *in seguito*, per volontà di sintesi, si è voluto ritrovare il processo della storia umana nella storia naturale. Così l'affermazione dell'esistenza di una dialettica della Natura concerne la totalità dei fatti materiali - passati, presenti, futuri — o, se si vuole, accompagna una sintesi della temporalità.⁶ Rassomiglia curiosamente a quelle *Idee* della Ragione, che, come Kant ci spiega, sono regolatrici, e che nessuna esperienza particolare può giustificare.

VIII.

Improvvisamente ci troviamo di fronte a un sistema d'idee contemplate da una coscienza pura, *che ne ha già costituito la legge*⁷ pur essendo perfettamente incapace di fondare questo *ukase*. Non basta infatti discorrere sul termine «materia» per afferrare la materialità in quanto tale e l'ambiguità del linguaggio deriva dal fatto che i termini designano ora gli oggetti e ora il loro concetto. Ecco perché il materialismo in sé non s'opponesse all'idealismo. Tutt'altro : c'è un idealismo materialista che in fondo è solo un discorso sull'idea della materia; il suo vero opposto è il materialismo realista, pensiero di un uomo *situato* nel mondo, permeato da tutte le forze cosmiche e che parla dell'universo materiale come di ciò che si rivela pian piano attraverso una *praxis in «situazione»*. Nel nostro caso, è evidente che ci troviamo di fronte un idealismo che si è appropriato dei termini della scienza per designare alcune idee di contenuto così povero da renderle trasparenti. Ma quel che c'importa, è questo : se cacciate la Verità (come impresa *degli* uomini) dall'Universo, la ritroverete nei termini stessi che utilizzate come oggetto di una coscienza assoluta e costitutrice. Ciò vuol dire che non si sfugge al problema del Vero : Naville toglie, ai suoi «centri di reazione differita», il

modo di distinguere il Vero dal Falso, impone loro la dialettica senza offrir loro la possibilità di conoscerla; così *ciò che dice* diventa verità assoluta e senza fondamento.

Come venire a capo di questo sdoppiamento di personalità? Come un uomo, perduto nel mondo, penetrato da un movimento assoluto che gli viene da tutto, può essere *anche* coscienza sicura di se stessa e della Verità? Poco importa che Naville faccia notare che «i centri di reazione elaborano i loro comportamenti secondo possibilità che conoscono, nell'individuo e forse, nella specie, uno sviluppo ineluttabile, rigorosamente condizionato» e che «i condizionamenti e le integrazioni riflesse, sperimentalmente stabilite, consentono di valutare il margine ridotto in cui il comportamento organico può esser detto autonomo». Tutto ciò lo sappiamo come lui, e conta piuttosto l'uso che fa di tali constatazioni. Quest'uso dà luogo necessariamente alla teoria del riflesso, che attribuisce all'uomo una ragione costituita, vale a dire che fa del pensiero un comportamento rigidamente condizionato dal mondo (*quello che è*), omettendo di dirci che è *anche* conoscenza del mondo. In che modo l'uomo «empirico» potrebbe pensare? Di fronte alla propria storia è altrettanto incerto che di fronte alla Natura : la legge non genera da sé la conoscenza della legge ; anzi, se è passivamente subita, trasforma il suo oggetto in passività, e quindi lo priva di ogni possibilità di raccogliere la sua polvere di esperienze in unità sintetica. E quanto all'uomo trascendentale, che contempla le leggi, nel grado di generalità in cui s'è posto non può certo cogliere gli individui. Eccoci dunque provvisti, suo malgrado, di due pensieri, nessuno dei quali riesce a pensarci. Né a pensarsi: infatti l'uno, che è passivo, ricevuto, intermittente, si pone per una conoscenza ed è solo un effetto differito di cause esterne, e l'altro che è attivo, sintetico e de-situato, s'ignora, e contempla nell'immobilità totale un mondo in cui il pensiero non esiste. In realtà, i nostri dottrinari hanno presa per comprensione reale della Necessità un'alienazione singolare, che presentava il loro *proprio pensiero vissuto* come oggetto per una Coscienza universale e che lo sottopone alla sua stessa riflessione *come al Pensiero dell'Altro*.

Bisogna insistere sul fatto fondamentale che la Ragione non è né un osso .né un accidente. In altre parole la Ragione dialettica, se deve essere *la razionalità*, deve fornire la Ragione

delle sue proprie ragioni. Da tal punto di vista il razionalismo analitico si prova da sé in quanto, come abbiamo visto, è la pura affermazione - ad un livello superficialissimo - del legame d'esteriorità come possibilità permanente. Ma vediamo quel che ci dice Engels delle «leggi più generali della storia naturale e della storia sociale » :

Si possono ridurre fondamentalmente a tre:

La legge della conversione della quantità in qualità e viceversa;

La legge della compenetrazione degli opposti;

La legge della negazione della negazione.

Tutte e tre sono sviluppate da Hegel nella sua maniera idealistica come pure leggi del pensiero... L'errore consiste nel voler imporre tali leggi alla Natura e alla Storia come leggi di pensiero invece di dedurnele.

L'incertezza di Engels trapela dai termini che impiega : astrarre non è dedurre. E come si potrebbero dedurre leggi universali da un insieme di leggi particolari? Questo si chiama *indurre*, caso mai. E abbiamo visto come in realtà non si trovi nella Natura se non la dialettica che vi si è messa. Ma ammettiamo per un istante che si possano effettivamente *indurre*, cioè che forniscano sia un modo d'organizzare il Sapere scientifico sia un procedimento euristico. Esse sarebbero nondimeno semplici probabilità. Ammettiamo ancora che tale probabilità sia grandissima e che, di conseguenza, siano da considerarsi come vere. Dove ci conduce questo? A trovare le leggi della Ragione nell'universo, come Newton ha trovato il principio di gravitazione. Quando questi rispondeva : «hypotheses non fingo», voleva dire che il calcolo e l'esperienza gli permettevano di stabilire *l'esistenza di fatto* della gravitazione ma che si rifiutava di fondarla di diritto, di spiegarla, di ridurla a qualche principio più generale. Così sembrava, ai contemporanei, che la razionalità s'arrestasse con le dimostrazioni e le prove : il fatto in se stesso rimaneva inesplicabile e contingente. Effettivamente la scienza non deve *render ragione* dei fatti che scopre : ne stabilisce irrefutabilmente l'esistenza e le relazioni con altri fatti. Più tardi il movimento stesso del pensiero scientifico avrebbe

eliminato questa ipotesi : nella fisica contemporanea la gravitazione ha assunto tutt'altro aspetto; senza cessare d'essere un fatto, non è più il *fatto insuperabile per eccellenza*, ma s'integra in una concezione nuova dell'universo e sappiamo ormai che ogni fatto contingente, per insuperabile che sembri, verrà a sua volta superato verso altri fatti. Ma che pensare d'una dottrina che ci presenta le leggi della Ragione, come Newton faceva per quelle della gravitazione? Se si fosse chiesto ad Engels : Perché ci sono tre leggi piuttosto che dieci o una sola ? Perché le leggi del pensiero sono *quelle* e non altre? Donde vengono? Esiste un principio generale di cui potrebbero essere conseguenze necessarie anziché apparirci in tutta la contingenza del fatto? C'è un modo di unirle in una sintesi organizzata e di disporle in gerarchia? ecc., credo che avrebbe alzato le spalle e dichiarato come Newton : «*hypotheses non fingo.*» Il risultato di questo bello sforzo è paradossale : Engels rimprovera a Hegel d'imporre alla materia le leggi del pensiero. Ma è proprio quel che fa anche lui, in quanto obbliga le scienze a convalidare una ragione dialettica che egli ha scoperto nel mondo sociale. Sennonché, nel mondo storico e sociale, come vedremo, si tratta *davvero* di una ragione dialettica; trasferendola nel mondo «naturale», imprimendola a forza, Engels le toglie la razionalità; non si tratta più di una dialettica che l'uomo fa facendosi, dalla quale vien fatto di rimbalzo, ma di una legge contingente di cui si può dire solo : *è così* e non altrimenti. Insonnia la Ragione ridiventa un osso perché non è che un fatto senza necessità conoscibile. Succede che i contrari s'interpenetrano. La razionalità non è che questo : una legge insuperabile e universale, *dunque* una pura e semplice irrazionalità. Comunque lo si prenda, il materialismo trascendentale sbocca nell'irrazionale : o sopprimendo il pensiero dell'uomo empirico, o creando una coscienza noumenale che impone la sua legge come un capriccio, *oppure* ritrovando nella Natura «*senza* addizione estranea» le leggi della Ragione dialettica sotto forma di fatti contingenti.

Bisogna dunque *negare* l'esistenza di connessioni dialettiche in seno alla Natura inanimata? Niente affatto. A dire il vero non vedo che si sia, allo stadio attuale delle nostre conoscenze, in grado di negare o di affermare: libero ciascuno di *credere* che le leggi fisico-chimiche manifestino una ragione dialettica o di *non crederci*; ad ogni modo, nell'ambito dei fatti della Natura inorganica, si tratterà di un'affermazione extra-scientifica. Noi ci limitiamo a richiedere che si ristabilisca l'ordine delle certezze e delle scoperte : se qualcosa come una ragione dialettica esiste, essa si rivela e si fonda nella e per la *praxis* umana a uomini situati in una certa società, a un certo momento del suo sviluppo. In base a questo rivelarsi, bisogna stabilire i limiti e la validità dell'evidenza dialettica : la dialettica sarà efficace come metodo finché rimarrà *necessaria* come legge dell'intelligibilità e come struttura razionale dell'essere. Una dialettica materialista ha senso solo se stabilisce all'interno della storia umana la primarietà delle condizioni materiali che la *praxis* degli uomini situati scopre e subisce. Insomma, se esiste qualcosa come un materialismo dialettico esso dovrà essere un materialismo *storico*, cioè un materialismo del didentro : è tutt'uno farlo e subirlo, viverlo e conoscerlo. Ciò implica che tale materialismo, se esiste, non possa avere *verità* che nei limiti del nostro universo sociale : solo all'interno di una società organizzata e stratificata - e insieme lacerata - la comparsa di una nuova macchina provocherà trasformazioni profonde che si ripercuoteranno dalle strutture di base alle sovrastrutture; solo *all'interno* di una società che dispone già dei suoi strumenti e dei suoi istituti scopriremo i fattori materiali — povertà o ricchezza del sottosuolo, fattore climatico, ecc. - che la condizionano e in rapporto ai quali s'è definita da sola. Quanto alla dialettica della Natura, in ogni caso può essere solo oggetto di un'ipotesi metafisica. Il procedimento dello spirito che consiste nello *scoprire* nella *praxis* la razionalità dialettica, nel proiettarla come legge incondizionata nel mondo disorganizzato e nel ritornare, *a questo punto*, sulle società pretendendo che la legge di natura le condizioni, nella sua irrazionale opacità, ci sembra senz'altro il più aberrante: data una relazione umana, che si può cogliere solo perché si è uomini, la s'ipostatizza, la si priva di ogni carattere umano e, alla fine, si sostituisce questa cosa

irrazionale e inventata alla vera relazione che si era colta in principio. Così, in nome del monismo, viene sostituita la razionalità pratica dell'uomo artefice della Storia, con l'antica cieca necessità, il chiaro con l'oscuro, l'evidente con il congetturale, la Verità con la Fantascienza. Se c'è oggi una dialettica e se dobbiamo fondarla, la cercheremo dov'è : accetteremo l'idea che l'uomo è un essere materiale fra altri esseri materiali e che non gode, in quanto tale, d'uno statuto privilegiato, e non rifiuteremo *a priori* neppure la possibilità che una dialettica concreta della Natura possa un giorno svelarsi, e questo implicherebbe che il metodo dialettico diventi euristico nelle scienze della Natura e sia utilizzato dagli scienziati stessi e sotto il controllo dell'esperienza. Diciamo semplicemente che la Ragione dialettica deve essere rovesciata una volta di più, che va colta *dove si dà a vedere*, e non immaginata dove non abbiamo ancora gli strumenti per coglierla. Esiste un materialismo storico e la legge di questo materialismo è la dialettica. Ma se, come taluni autori vogliono, s'intende per materialismo dialettico un monismo che pretende di governare dall'esterno la storia umana, allora bisogna dire che non esiste - o non esiste ancora - *materialismo dialettico*.⁸

Questa lunga discussione non è stata inutile : ci ha permesso, infatti, di formulare il nostro problema, ossia ci ha rivelato a quali condizioni una dialettica può essere fondata. Senza dubbio tali condizioni sono *contraddittorie*, ma proprio le loro mobili contraddizioni ci getteranno nel movimento della dialettica. L'errore di Engels, nel testo che abbiamo citato, sta nell'aver creduto di poter estrarre le sue leggi dialettiche dalla Natura, mediante procedimenti non dialettici, raffronti, analogie, astrazioni, induzione. In realtà, la Ragione dialettica è un tutto e deve fondarsi da sola, cioè dialetticamente.

1. Lo scacco del dogmatismo dialettico ci ha dimostrato che la dialettica come razionalità deve rivelarsi nell'esperienza diretta e quotidiana, sia come connessione oggettiva di fatti, sia come metodo per conoscere e fissare tale connessione. Ma, d'altra parte, il carattere provvisorio dell'*iperempifismo dialettico* ci obbliga a concludere che l'universalità dialettica deve *imporsi a priori* come una necessità. L'*a priori* non si riferisce qui a non so quali principi costitutivi e anteriori

all'esperienza, ma all'universalità e necessità contenute in ogni esperienza e irriducibili a qualunque esperienza. La contraddizione è patente perché sappiamo, da Kant in poi, che l'esperienza offre il fatto ma non la necessità e perché respingiamo le soluzioni ideali-ste. Husserl ha potuto parlare senza troppa difficoltà d'evidenza apodittica, ma lui si teneva sul terreno della pura coscienza formale che coglie se stessa nella propria formalità : bisogna trovare la nostra esperienza apodittica nel mondo concreto della Storia.

2. Abbiamo visto in Marx le aporie dell'essere e del conoscere. E' chiaro che il primo non si riduce al secondo. D'altra parte, la «dialettica della Natura» ci ha mostrato che si fa svanire *il conoscere* se si tenta di ridurlo a una modalità dell'essere fra altre. Eppure non possiamo mantenere questo dualismo che rischia di condurre a uno spiritualismo mascherato. La sola possibilità che una dialettica esista è anch'essa dialettica : o, se si preferisce, la sola unità possibile, fra la dialettica come legge dello sviluppo storico e la dialettica come conoscenza in movimento di questo sviluppo, dev'essere l'unità di un processo dialettico. L'essere è negazione del conoscere ed il conoscere trae il suo essere dalla negazione dell'essere.

3. «Gli uomini fanno la Storia sulla base delle condizioni anteriori.» Se tale affermazione è vera, respinge definitivamente il determinismo e la ragione analitica come metodo e regola della storia umana. La razionalità dialettica contenuta già tutt'intera in questa frase deve presentarsi come l'unità dialettica e permanente di necessità e libertà; in altri termini, abbiamo visto che l'universo svanisce in un sogno se l'uomo *subisce* la dialettica dal di fuori come sua legge incondizionata; ma se immaginiamo che ciascuno segua le proprie inclinazioni e che tali 'urti molecolari producano risultati complessivi, otterremo *medie* e statistiche, ma non *uno sviluppo dialettico*. In un certo senso, di conseguenza, l'uomo subisce la dialettica come potenza nemica, in un altro senso *la fa*; e se la Ragione dialettica deve essere la Ragione della Storia, bisogna che tale contraddizione sia anch'essa vissuta dialetticamente; ciò significa che l'uomo subisce la dialettica in quanto la fa e che la fa in quanto la subisce. Bisogna capire inoltre che l'Uomo non esiste: vi sono persone che si

definiscono interamente in base alla società cui appartengono e al movimento storico che le coinvolge; se non vogliamo che la dialettica torni ad essere una legge divina o una fatalità metafisica, occorre che provenga *dagli individui* e non da non so quali insiemi superindividuali. Incontriamo insomma questa nuova contraddizione: la dialettica è la legge di totalizzazione che fa sì che ci siano collettivi, società, una storia, vale a dire realtà che s'impongano agli individui; ma nello stesso tempo deve venir tessuta da milioni di atti individuali. Si dovrà stabilire come possa essere insieme *risultante* senza essere media passiva, e *forza totalizzante* senza essere fatalità trascendente, come debba realizzare ad ogni istante l'unità fra il pullulare dispersivo e l'integrazione.

4. Si tratta di una dialettica *materialistica*. Con ciò intendiamo - ponendoci da un punto di vista rigorosamente epistemologico - che il pensiero deve scoprire la propria necessità nel suo oggetto materiale, pur scoprendo in sé, *in quanto è anch'esso un essere materiale*, la necessità del suo oggetto. Era possibile nell'idealismo hegeliano : o la dialettica è un sogno o dovrà essere parimenti possibile nel mondo reale e materiale del marxismo. Ciò deve necessariamente rinviarci dal pensiero all'azione. In realtà, il primo non è che un momento della seconda. Dovremo dunque vedere se, nell'unità di un'esperienza apodittica, ogni *praxis* si costituisca, nell'universo materiale e grazie ad esso, come superamento del suo essere-oggetto da parte dell'Altro pur svelando la *praxis* dell'Altro come oggetto. Ma, nello stesso tempo, una relazione deve emergere tramite e mediante l'Altro fra ogni *praxis* e l'universo delle cose, in modo tale che, nel corso di una totalizzazione che non si ferma mai, la cosa diventi umana e l'uomo si realizzi come cosa. Nella realtà concreta, bisogna mostrare che il metodo dialettico non si distingue dal processo dialettico, cioè dalle relazioni che ciascuno ha con tutti attraverso la materialità inorganica e con la propria esistenza di materia organica attraverso le proprie relazioni con gli altri. Bisogna dunque stabilire che la dialettica si fonda su questa esperienza permanente di ciascuno : nell'universo dell'esteriorità, la relazione *d'esteriorità* di ognuno con l'universo materiale e con l'Altro è sempre accidentale, benché sempre presente, la relazione *d'interiorità* di ognuno con gli

uomini e con le cose è fondamentale, benché spesso mascherata.

5. Ma la dialettica, se. deve essere una ragione e non una legge cieca, deve presentarsi da sé come intelligibilità insuperabile. Il contenuto, lo sviluppo, l'ordine d'apparizione delle negazioni, delle negazioni di negazioni, dei conflitti, ecc., le fasi della lotta fra termini opposti, il suo sbocco, insomma, *la realtà* del movimento dialettico, tutto viene governato dai condizionamenti di base, dalle strutture di materialità, dalla situazione di partenza, dall'azione continuata di fattori esterni e interni, dal rapporto delle forze in gioco : in altri termini, non esiste assolutamente una dialettica che s'imponga ai fatti come le categorie di Kant ai fenomeni; ma la dialettica, se esiste, è l'avventura particolare del suo oggetto. Non può esistere da nessuna parte, né in una testa, né in un cielo intelligibile, nessuno schema prestabilito che s'imponga agli svolgimenti singoli : se esiste la dialettica, è perché talune regioni della materialità sono *per struttura* tali che essa non può non esistere. Insomma il movimento dialettico non è una potente forza unitaria che si rivela come la volontà divina dietro alla Storia : è anzitutto una *risultante*; non è la dialettica a imporre agli uomini storici di vivere la loro storia attraverso terribili contraddizioni, ma sono gli uomini, così come sono, dominati dalla penuria e dalla necessità, ad affrontarsi in circostanze che la Storia o l'economia possono enumerare, ma che solo la razionalità dialettica può rendere intelligibili. Prima d'essere un *motore*, la contraddizione è un risultato e la dialettica sul piano ontologico appare come il solo tipo di rapporto che individui situati e costituiti in un dato modo possano stabilire tra di loro, proprio iti nome della loro costituzione. La dialettica, se esiste, non può essere che la totalizzazione delle totalizzazioni concrete, operate da una molteplicità di singolarità totalizzanti. È ciò che chiamerei *nominalismo* dialettico. Ne consegue che la dialettica è valida, in ciascuno dei casi particolari, che la ricreano, solo se si presenta ogni volta nell'esperienza che la riscopre *come necessità*; essa è valida inoltre solo se ci dà la chiave dell'avventura che la manifesta, cioè se la cogliamo come *l'intelligibilità* del processo considerato.⁹

La necessità e l'intelligibilità della Ragione dialettica,

congiunte all'obbligo di scoprirla empiricamente *in ogni caso*, ispirano alcune riflessioni : in primo luogo, nessuno può *scoprire* la dialettica attenendosi al punto di vista della Ragione analitica, il che significa, tra l'altro, che nessuno può scoprire la dialettica rimanendo *esterno* all'oggetto considerato. Per chi consideri, infatti, un sistema qualsiasi dall'esterno, nessuna esperienza particolare può decidere se il movimento del sistema sia uno sviluppo continuo o una successione d'istanti; ma la posizione dello sperimentatore de-situato tende a mantenere la Ragione analitica come tipo d'intelligibilità; la sua passività di scienziato rispetto al sistema gli rivelerebbe una passività del sistema rispetto a se stesso. La dialettica si svela solo a un osservatore situato all'interno, cioè ad un ricercatore che viva la propria indagine sia come un contributo possibile all'ideologia dell'epoca nella sua interezza, sia come la *praxis* particolare di un individuo, definito dalla sua avventura storica e personale in seno ad una storia più vasta che la condizioni. Insomma, se devo poter conservare l'idea hegeliana (la Coscienza si conosce nell'Altro e conosce l'Altro in sé), sopprimendo radicalmente l'idealismo, devo poter dire che la *praxis* di tutti come movimento dialettico deve rivelarsi a ciascuno come la necessità della propria *praxis* e, reciprocamente, che, in ognuno, la libertà della propria *praxis* particolare deve rivelarsi in tutti, perché ciascuno scorga una dialettica che si fa e lo fa in quanto viene fatta. La dialettica come logica vivente dell'azione non può apparire a una ragione contemplativa; essa si rivela in corso di *praxis* e come momento necessario di questa o, se si preferisce, si crea di nuovo in tutte le azioni (benché queste ci appaiano solo sulla base di un mondo interamente costituito dalla *praxis* dialettica del passato) e diventa metodo teorico e pratico quando l'azione in corso di svolgimento si dà i propri lumi. Nel corso dell'azione, l'individuo scopre la dialettica come trasparenza razionale in quanto la fa e come necessità assoluta in quanto gli sfugge, ossia semplicemente in quanto gli altri la fanno; per concludere, proprio nella misura in cui si riconosce nel superamento dei suoi bisogni, l'individuo riconosce la legge che gli altri gli impongono superando i loro bisogni (la riconosce : ciò non vuol dire che vi si sottometta), riconosce la propria autonomia (in quanto può venir utilizzata dall'altro, e

lo viene di continuo, mediante finte, manovre, ecc.) come potenza estranea e l'autonomia degli altri come la legge inesorabile che permette di costringerli. Ma, appunto per la reciprocità delle costrizioni e delle autonomie, la legge finisce per sfuggire a tutti e solo nel movimento vorticoso della totalizzazione appare come Ragione dialettica, cioè esterna a tutti perché interna a ciascuno e totalizzazione in corso ma senza totalizzatore di tutte le totalizzazioni totalizzate e di tutte le totalità detotalizzate.

Se la Ragione dialettica deve essere possibile come avventura di tutti e come libertà di ciascuno, come esperienza e come necessità, se dobbiamo poterne mostrare *sia* la totale translucidità (s'identifica con noi stessi), *sia* l'insuperabile rigore (è l'unità di tutto ciò che ci condiziona), se dobbiamo fondarla come razionalità della *praxis*, della totalizzazione e dell'avvenire sociale, se dobbiamo in seguito *criticarla*, come si è potuto criticare la Ragione analitica, se cioè dobbiamo determinarne la portata, dobbiamo realizzare *da noi* l'esperienza situata della sua apoditticità. Ma non s'immagini che quest'esperienza sia paragonabile alle intuizioni degli empiristi e nemmeno a talune esperienze scientifiche, la cui elaborazione è .lunga e difficile, ma il cui risultato è immediatamente constatabile. L'esperienza della dialettica è anch'essa dialettica : ciò vuol dire che si persegue e si organizza su tutti i piani. Nello stesso tempo è l'esperienza stessa del vivere, in quanto vivere è agire e subire e in quanto la dialettica è la razionalità della *praxis*. Tuttavia, bisogna premettere che l'esperienza qui tentata, benché storica di per sé, come ogni impresa, non tende a ritrovare il processo della Storia, l'evoluzione del lavoro e dei rapporti di produzione, o le lotte di classe. Suo unico fine è scoprire e fondare la razionalità dialettica, ossia i giochi complessi della *praxis* e della totalizzazione. Quando saremo giunti ai condizionamenti più generali, ossia alla materialità, sarà tempo di ricostruire in base alla nostra esperienza lo schema dell'intelligibilità propria della totalizzazione. Questa seconda parte, che apparirà in seguito, sarà in sostanza una definizione sintetica e progressiva della «razionalità dell'azione». Vedremo, in proposito, come la Ragione dialettica vada più in là della Ragione analitica e comporti *in se stessa* la propria critica e il proprio superamento.

Ma non si insisterà mai abbastanza sul carattere limitato del nostro progetto : ho detto e ripeto che la sola interpretazione valida della Storia umana è il materialismo storico. Non è quindi il caso di esporre di nuovo quel che altri hanno fatto mille volte; tanto più che non è nei miei propositi. Ma, per riassumere questa introduzione, si potrebbe dire che il materialismo storico, per quanto sia la vivente prova di se stesso nella sfera della razionalità dialettica, non fonda però tale razionalità, anche e soprattutto se restituisce la Storia del suo sviluppo come Ragione costituita. Il marxismo è la Storia che raggiunge l'autocoscienza; esso vale in virtù del suo contenuto materiale che non è e non può venir messo in causa. Ma, proprio perché la sua realtà sta nel suo contenuto, le connessioni interne che mette in rilievo, in quanto fanno parte di questo contenuto reale, sono formalmente indeterminate. In particolare, quando un marxista fa uso della nozione di «necessità» per qualificare il rapporto tra due avvenimenti all'interno di un medesimo processo, rimaniamo esitanti, anche se la sintesi tentata ci ha perfettamente convinti. E ciò non significa - tutt'altro - che rifiutiamo la necessità nelle cose umane, ma semplicemente che la necessità dialettica è *altra cosa* dalla necessità della Ragione analitica e che, appunto, il marxismo non si preoccupa - perché dovrebbe? - di determinare e di fondare questa nuova struttura dell'essere e dell'esperienza. Così il nostro compito non può essere *in alcun modo* quello di restituire la Storia reale nel suo svolgimento e neppure consiste in uno studio concreto delle forme di produzione o dei gruppi analizzati dal sociologo e dall'etnografo. Il nostro problema è *critico*. E probabilmente questo problema è suscitato anch'esso dalla Storia. Ma infatti si tratta di provare, di criticare e di fondare, *nella Storia* e in questo momento dello svolgimento delle società umane, gli strumenti di pensiero con i quali la Storia si pensa, in quanto sono anche gli strumenti pratici con i quali si fa. Certo, saremo rinviati dal *fare* al *conoscere* e dal *conoscere* al *fare*, nell'unità di un processo che pure sarà dialettico. Ma il nostro scopo reale è teorico, e può venir formulato in questi termini : a quali condizioni la conoscenza *d'una storia* è possibile? Entro quali limiti le connessioni messe in luce possono essere *necessarie*? Che cos'è la razionalità dialettica, quali ne sono i limiti ed i

fondamenti? Il leggerissimo distacco con cui ci siamo differenziati dalla lettera della dottrina marxista (e che ho indicato in *Questioni di metodo*), ci permette di cogliere il senso del problema come una specie di inquietudine di tale esperienza vera che rifiuta di crollare nella non-verità. Ad essa tentiamo di rispondere. Ma sono lungi dal credere che lo sforzo isolato d'un individuo possa fornire una risposta soddisfacente — per quanto parziale — ad una questione tanto vasta e che mette in gioco la totalità della Storia. Se soltanto queste prime ricerche mi hanno consentito di precisare il problema, attraverso constatazioni provvisorie che espongo perché siano contestate e modificate, se susciteranno una discussione, e - nel migliore dei casi — se tale discussione sarà condotta collettivamente, in alcuni gruppi di lavoro, mi riterrò soddisfatto.

Note

1. Georges Lefebvre, *Études sur la Revolution francaise*, p. 247.

2. La psicoanalisi teorica fa uso *contemporaneamente* del determinismo, della dialettica e del «paradosso» nel senso kierkegaardiano del termine. L'ambivalenza, ad esempio, non può venir considerata oggi né come *contraddizione*, né come *ambiguità* kierkegaardiana. Dall'uso che se ne fa, si sarebbe tentati di pensare ad una contraddizione reale ma i cui termini si compenetrino o, se si preferisce, a una contraddizione senza opposizione. Secondo me, è *l'opposizione* che manca agli psicoanalisti, almeno su taluni punti (poiché c'è conflitto dialettico tra l'Es, il *SaperIo*, e l'Io). Eppure essi vi hanno costruito sopra una razionalità e — cosa che scandalizzerebbe il povero Kierkegaard -qualcosa che si potrebbe chiamare una logica dell'ambiguità. Tale logica è non-aristotelica (poiché mostra la connessione tra fatti e atteggiamenti che si superano, si collegano, si combattono e poiché, in sostanza, si applica a nevrotici, cioè ad *esseri circolari*) ma non è neanche hegeliana, in quanto si preoccupa più di reciprocità di condizionamento che di totalizzazione, è vero che, proprio nella misura in cui,

per essa, una condotta definita è l'espressione della circolarità delle condizioni e della storia individuale, il soggetto analizzato appare come un vero tutto. Il fatto è, però, che il suo essere è passività, almeno per la psicoanalisi «classica». Poco importa, infatti, che gli analisti freudiani siano stati condotti ad attribuire un'importanza sempre più considerevole alle funzioni dell'io. Il solo fatto che Anna Freud (dopo tanti altri) possa definire tali funzioni come «meccanismi di difesa» condanna il *lavoro* dell'io ad un'inerzia *a priori*. Così si parla, in fisica, di «forze» e di «lavoro», senza tuttavia lasciare il terreno dell'esteriorità.

3. Naville, *Introduction generale à La Dialectique de la Nature de Frédéric Engels*, Paris 1950, p. 59.

4. *Ibidem*.

5. Tutti questi rilievi s'applicano, beninteso, solo alla dialettica presa come legge astratta e universale della Natura. Vedremo invece che la dialettica, quando si tratta della storia umana, conserva tutto il suo valore *euristico*. Essa presiede, mascherata, allo stabilimento dei fatti e si svela facendoli capire, totalizzandoli: tale comprensione apre una dimensione nuova della Storia e, in definitiva, la sua verità e intelligibilità.

6. C'è una *sintesi dell'interno* della temporalizzazione come senso della Storia. Ma è tutt'altra cosa.

7. Nella *Dialettica della Natura*, Engels giunge fino a sostenere la teoria dell'eterno Ritorno.

8. Si dirà forse che, l'ipotesi metafisica d'una dialettica della Natura è più interessante allorché ci si serve di essa per capire il passaggio dalla materia inorganica ai corpi organici e l'evoluzione della vita sul globo. È vero. Sennonché, farò notare che questa interpretazione *formale* della vita e dell'evoluzione resterà un pio sogno finché gli scienziati non avranno gli strumenti per utilizzare come ipotesi direttrice la nozione di totalità e quella di totalizzazione. Non serve a niente decretare che l'evoluzione delle specie o la comparsa della vita sono momenti della «dialettica della Natura» finché ignoriamo *come* la vita sia apparsa e *come* le specie si trasformino. Per il momento, la biologia, nell'ambito concreto delle sue ricerche, rimane positivista e analitica. Può darsi che una conoscenza più profonda del suo oggetto le dia, grazie alle sue contraddizioni, l'obbligo di considerare l'organismo nella

sua totalità, cioè dialetticamente, e tutti i fatti biologici nella loro relazione d'interiorità. *Può darsi* ma *non è certo*. In ogni caso, è curioso che i marxisti, dialettici della Natura, taccino d'idealismo chi come Goldstein tenti (a torto o a ragione) di considerare gli esseri organici come totalità; il che tuttavia ancora una volta dimostra (o tende a dimostrare) l'irriducibilità dialettica di quello «stato della materia» che è la vita, all'altro stato - la materia inorganica — che pure l'ha prodotta.

9. E, da questo punto di vista, il nominalismo è nello stesso tempo un *realismo* dialettico.

B. Critica dell'esperienza critica

1. Se questa esperienza deve essere possibile, sappiamo le condizioni astratte cui deve poter soddisfare. Ma tali esigenze la lasciano ancora indeterminata nella sua realtà singola. Così, nelle scienze della Natura, si possono conoscere in generale il fine e le condizioni di validità di un'esperienza senza conoscere il fatto fisico su cui verterà, gli strumenti che utilizzerà ed il sistema sperimentale che costruirà e isolerà. In altri termini, l'ipotesi scientifica comporta le proprie esigenze sperimentali, indica i lineamenti generali delle condizioni cui la *prova* deve soddisfare, ma questo primo schema non si distingue - se non formalmente - dalla congettura da verificare, e appunto perciò si è potuto chiamare l'ipotesi un'idea sperimentale. Sono i dati storici (storia degli strumenti, stato contemporaneo delle conoscenze) che conferiscono all'esperienza pro-gettata la sua fisionomia particolare : Faraday, Foucauld, Maxwell costruiranno quel dato sistema per ottenere questo o quel risultato. Nel caso che ci riguarda, si tratta di un'esperienza totalizzante, il che significa senz'altro che assomiglia molto alle esperienze delle scienze esatte. Ma ciò non toglie che essa deve anche annunciarsi nella sua singolarità tecnica, enumerare gli strumenti di pensiero che utilizza e abbozzare il sistema concreto che costruirà (cioè la realtà strutturale che si esteriorizzerà nella sua *pratica* sperimentale). È quanto stiamo per determinare.¹ Con quale *esperimento* definito speriamo di manifestare e provare la realtà del processo dialettico? Quali sono i nostri strumenti? Qual è il punto d'applicazione di questi ultimi? Quale sistema sperimentale dobbiamo costruire? Su quale fatto? Quale tipo d'extrapolazione esso permetterà? Quale sarà la validità della prova?

2. Per rispondere a tali interrogativi, dobbiamo disporre di un filo conduttore, il quale non è altro che l'esigenza stessa dell'oggetto. Bisogna dunque ritornare a questa esigenza

fondamentale. Essa rischia di essere inintelligibile e di rinviarci a un iperempirismo o all'opacità e alla contingenza delle leggi formulate da Engels se la riduciamo al semplice problema : ci sono o no settori ontologici in cui la legge dell'essere e, correlativamente, quella del conoscere possano venir dette dialettiche? Se, infatti, dovessimo scoprire tali settori come si scopre un settore *naturale* (per esempio una regione del globo con il suo clima, la sua idrografia, la sua orografia, la sua flora, la sua fauna, ecc.) la scoperta parteciperebbe dell'opacità e della contingenza della cosa *trovata*. Se, d'altra parte, dovessimo, come ha fatto Kant per la Ragione positivista, fondare le nostre categorie dialettiche sull'impossibilità che l'esperienza abbia luogo senza tali categoria, la necessità cui certo perverremmo sarebbe una necessità viziata dall'opacità del fatto. Dire, infatti : «Se qualcosa come l'esperienza deve aver luogo, bisogna che lo spirito umano possa unificare la diversità sensibile con certi giudizi sintetici», è, malgrado tutto, far poggiare l'edificio critico su questo giudizio inintelligibile (giudizio di fatto): «Ora l'esperienza ha luogo.» E vedremo più tardi che la Ragione dialettica è l'intelligibilità della Ragione positivista : proprio perciò questa comincia con il darsi come regola inintelligibile di ogni intelligibilità empirica.² Ma i caratteri fondamentali della Ragione dialettica - se deve essere originariamente colta attraverso le relazioni umane - implicano che si offra all'esperienza apodittica nella sua stessa intelligibilità. Non si tratta di constatare la sua esistenza ma, senza *scoperta empirica*, di provare questa esistenza attraverso la sua intelligibilità. In altri termini, se la dialettica è la ragione dell'essere e del conoscere, almeno in taluni settori, essa deve manifestarsi come duplice intelligibilità. Anzitutto, la dialettica stessa, come regola del mondo e del sapere, deve essere intelligibile, ossia - al contrario della Ragione positivista - comportare in sé la propria intelligibilità. In secondo luogo, se qualche fatto reale - per esempio un processo storico - si sviluppa dialetticamente, la legge della sua apparizione e del suo divenire deve essere — dal punto di vista della conoscenza - il puro fondamento della sua intelligibilità. Per ora consideriamo solo l'intelligibilità originaria. Tale intelligibilità — o translucidità della dialettica - non può apparire quando ci si limita ad enunciare leggi

dialettiche, come fanno Engels e Naville, a meno che ciascuna di queste leggi non si dia come un «profilo» che riveli la dialettica come totalità. Le regole della Ragione positivista si presentano come consegne separate (tranne quando si considera questa Ragione come un limite della Ragione dialettica e dal punto di vista di questa). Le pretese «leggi» della Ragione dialettica sono ciascuna *tutta* la dialettica : se così non fosse, anche la Ragione dialettica cesserebbe di essere processo dialettico e il pensiero, come *praxis* del teorico, sarebbe necessariamente discontinuo. Così l'intelligibilità fondamentale della Ragione dialettica — se questa deve esistere - è l'intelligibilità di una totalizzazione. O, per ritornare alla distinzione fra essere e conoscere, c'è dialettica se esiste, almeno in un settore ontologico, una totalizzazione in corso che sia immediatamente accessibile a un pensiero che si totalizza di continuo, proprio nella sua comprensione della totalizzazione da cui emana e che si rende da solo suo oggetto. Si è spesso fatto notare che le leggi enunciate da Hegel o dai suoi discepoli non sembrano a tutta prima intelligibili; possono persino, prese isolatamente, sembrare false o gratuite. Hyppolite ha dimostrato che la negazione della negazione - se si considera questo schema in sé — non è necessariamente un'affermazione.

Così pure, a prima vista, l'opposizione dei contraddittori non sembra necessariamente il motore del processo dialettico : Hamelin, per esempio, ha costruito il suo sistema su quello dei contrari. O, per fare un altro esempio, sembra difficile che una realtà nuova, che superi i contraddittori e li conservi in sé, possa essere insieme irriducibile a questi e intelligibile in base ad essi. Ora, tali difficoltà derivano semplicemente dal fatto che si considerano i «principi» dialettici come puri dati o come regole indotte, insomma dal fatto che vengono considerati dal punto di vista della Ragione positivista e allo stesso modo in cui questa considera le sue «categorie». In realtà, ciascuna di queste pretese leggi dialettiche ritrova un'intelligibilità perfetta se la si colloca dal punto di vista della totalizzazione. Conviene quindi che l'esperienza critica ponga la questione fondamentale: se esiste un settore dell'essere in cui la totalizzazione è la forma stessa dell'esistenza.

3. Da questo punto di vista conviene, prima ancora di

proseguire, che distinguiamo chiaramente le nozioni di totalità e totalizzazione. La totalità si definisce come un essere che, radicalmente distinto dalla somma delle sue parti, si ritrovi tutt'intero - sotto una ferma o sotto un'altra - in ognuna di queste e che entri in rapporto con se stesso, sia attraverso il suo rapporto con una o parecchie delle sue parti, sia attraverso il suo rapporto con le relazioni, che tutte o parecchie delle sue parti hanno fra loro. Ma qualora, per ipotesi, tale realtà sia *fatta* (un quadro o una sinfonia ne sono esempi se si spinge l'integrazione al limite), essa potrà esistere solo nell'immaginario, cioè come correlativo di un atto d'immaginazione. Lo statuto ontologico che essa reclama per definizione è quello dell'in-sé, o, se si vuole, dell'inerte. L'unità sintetica che produrrà la sua apparenza di totalità non può essere un atto ma solo il vestigio di un'azione passata (nello stesso modo in cui l'unità della moneta è il residuo passivo del conio). L'inerzia dell'in-sé corrode questa apparenza di unità con il suo essere-in-esteriorità; la realtà passiva è infatti corrosa da un'infinita divisibilità. Essa quindi, come potenza in atto di trattenere parti, non è che il correlativo di un atto d'immaginazione : *la sinfonia o il quadro* - l'ho mostrato altrove - sono immaginari visti attraverso l'insieme di colori secchi o lo sgranarsi dei suoni che servono loro da *analogon*. E, quando si tratta di oggetti pratici - macchine, utensili, oggetti di puro consumo, ecc. - è la nostra azione a conferir loro l'apparenza di totalità, risuscitando - in un modo o nell'altro - la *praxis* che ha tentato di totalizzare la loro inerzia. Vedremo in seguito che queste totalità inerti hanno un'importanza fondamentale e che creano tra gli uomini quel tipo di relazione che chiameremo il pratico-inerte. Tali oggetti *umani* meritano di venir studiati nel mondo umano : qui ricevono lo statuto pratico-inerte, cioè pesano sul nostro destino per la contraddizione che contrappone in essi la *praxis* (il lavoro che li ha fatti e il lavoro che li utilizza) e l'inerzia. Ma questi pochi rilievi mostrano che essi sono prodotti e che la *totalità* - contrariamente a quanto si potrebbe credere - è solo un principio regolatore della totalizzazione (e si riduce, simultaneamente, all'insieme inerte delle sue creazioni provvisorie).

Se infatti deve esistere qualcosa che si presenti come l'unità

sintetica del diverso, può solo trattarsi di un'unificazione in corso, cioè di un atto. L'unificazione sintetica d'un abitato, non è semplicemente il lavoro che l'ha prodotto, è anche l'atto di abitarlo : ridotto a se stesso ritorna alla molteplicità d'inerzia. Così la totalizzazione ha il medesimo statuto della totalità: attraverso le molteplicità, persegue il lavoro sintetico che rende ogni parte una manifestazione dell'insieme e che riferisce l'insieme a se stesso con la mediazione delle parti. Ma è un atto *in corso*, che non può fermarsi senza che la molteplicità ritorni al suo statuto originario. Questo atto disegna un campo pratico che, come correlativo indifferenziato della *praxis*, è l'unità formale degli insiemi da integrare; all'interno del campo pratico, tenta di operare la sintesi più rigorosa della molteplicità più differenziata : così, con un doppio movimento, la molteplicità si moltiplica all'infinito, ogni parte si oppone a tutte le altre e al tutto in via di formazione, mentre l'attività totalizzante rinsalda tutti i nessi e fa di ogni elemento differenziato la propria espressione immediata e la propria mediazione rispetto agli altri elementi. In base a ciò, l'intelligibilità della Ragione dialettica può venir facilmente stabilita : è tutt'uno con il movimento stesso della totalizzazione. Quindi - per limitarci a un esempio - solo nell'ambito della totalizzazione la negazione della negazione diventa affermazione. In seno al campo pratico, correlativo della *praxis*, ogni determinazione è negazione : la *praxis*, differenziando taluni insiemi, li esclude dal gruppo formato da tutti gli altri e l'unificazione in corso si manifesta *in pari tempo* con i prodotti più differenziati (che segnano la direzione del movimento), con quelli che lo sono meno (e che segnano le permanenze, le resistenze, le tradizioni, un'unità più rigorosa ma più superficiale) e con il conflitto fra gli uni e gli altri (che manifesta lo stato presente della totalizzazione in corso). La nuova negazione che, determinando gli insiemi meno differenziati, li innalzerà al livello degli altri, farà necessariamente sparire la negazione, che rendeva ogni insieme antagonista dell'altro. Quindi, proprio all'interno di un'unificazione in corso (e che ha già definito i limiti del suo campo) e qui soltanto, una determinazione può venir detta negazione e la negazione d'una negazione deve essere necessariamente una affermazione. Se la Ragione dialettica

esiste, non può che essere — dal punto di vista ontologico - la totalizzazione in corso, dove tale totalizzazione ha luogo, e - dal punto di vista epistemologico - la permeabilità della totalizzazione a una conoscenza i cui procedimenti siano per principio totalizzanti. Siccome però non è ammissibile che la conoscenza totalizzante si aggiunga alla totalizzazione ontologica, come una nuova totalizzazione di questa, occorre che la conoscenza dialettica sia un momento della totalizzazione o, se si preferisce, che la totalizzazione comprenda in se stessa la sua ritotalizzazione riflessiva come indispensabile struttura e come processo totalizzatore in seno al processo complessivo.

4. Così la dialettica è attività totalizzatrice; non ha altre leggi che le norme prodotte dalla totalizzazione in corso e queste concernono evidentemente le relazioni fra unificazione e unificato,³ cioè i modi di presenza *efficace* del divenire totalizzante alle parti totalizzate. E la conoscenza, anch'essa totalizzante, è la totalizzazione stessa, in quanto presente in talune strutture parziali di carattere determinato. In altri termini, c'è presenza cosciente della totalizzazione a se stessa, non in quanto questa è l'attività ancora formale e senza volto che unifica sinteticamente, ma grazie alla mediazione di realtà indifferenziate che essa unifica e che l'incarnano efficacemente, in quanto *si* totalizzano per il movimento stesso dell'atto totalizzatore. Questi rilievi ci permettono di definire un primo carattere *dell'esperienza critica* : essa si fa *all'interno* della totalizzazione e non può essere un'apprensione contemplativa del movimento totalizzatore; non può essere nemmeno una totalizzazione particolare e autonoma dalla totalizzazione nota, bensì un momento reale della totalizzazione in corso, in quanto questa s'incarna in tutte le sue parti e si realizza come conoscenza sintetica di se stessa attraverso la mediazione di alcune di esse. Praticamente, questo significa che l'esperienza critica può e deve essere l'esperienza riflessiva di chiunque.

5. Tuttavia bisogna approfondire e insieme limitare i termini che abbiamo impiegato. Quando infatti dico che l'esperienza deve essere *riflessiva*, intendo dire che essa non si distingue dalla totalizzazione in corso nella singolarità dei suoi momenti, più di quanto la riflessione non si distingua dalla

praxis umana. Ho mostrato altrove che non si deve considerare la riflessione come coscienza parassitaria e distinta ma come la struttura particolare di talune «coscienze». Se la totalizzazione è in corso in un qualunque settore della realtà, questa totalizzazione non può essere che un'avventura particolare in condizioni particolari e, dal punto di vista epistemologico, essa produce gli universali che la illuminano e li *singularizza* interiorizzandoli (in tal modo, infatti, tutti i concetti creati dalla storia, ivi compreso quello d'uomo, sono universali singularizzati e non hanno alcun senso al di fuori di *questa* avventura particolare). L'esperienza critica non può essere che un momento di tale avventura o, se si preferisce, tale avventura totalizzatrice si realizza come esperienza critica di se stessa a un certo momento del suo sviluppo. E questa esperienza critica coglie, mediante riflessione, il movimento particolare : ciò vuol dire che è il momento particolare in cui l'atto si dà struttura riflessiva. Così gli universali della dialettica - principi e leggi d'intelligibilità - sono universali singularizzati : ogni sforzo d'astrazione e d'universalizzazione si limiterebbe a proporre schemi costantemente validi *per questa avventura*. Vedremo in quale misura estrapolazioni formali siano concepibili (nell'ipotesi astratta che *anche* altri settori ontologici ancora ignorati siano totalizzazioni) ma, in ogni modo, tali estrapolazioni non si possono considerare conoscenze e la loro sola utilità, quando sono possibili, è di rivelare meglio la singolarità dell'avventura in cui l'esperienza ha luogo.

6. Quanto precede ci fa capire in qual senso dobbiamo intendere la parola «chiunque». Se la totalizzazione si dà un momento di coscienza critica, come incarnazione necessaria della *praxis* totalizzante, è naturale che questo momento non possa apparire in qualsiasi istante né dovunque. Esso è condizionato, nella sua realtà profonda come nei suoi modi d'apparizione, dalla regola sintetica che caratterizza *questa* totalizzazione, non meno che dalle circostanze anteriori che deve superare e trattenere in sé secondo la stessa regola. Per farmi capire meglio, dirò che — nell'ipotesi che il settore della totalizzazione sia per noi la storia umana - la critica della Ragione dialettica non può delinearci *prima* che la totalizzazione storica abbia prodotto l'universale singularizzato

che chiamiamo dialettica, cioè prima che la dialettica si sia posta per se stessa attraverso le filosofie di Hegel e di Marx; non può apparire neppure *prima* degli *abusi* che hanno ottenebrato la nozione stessa di razionalità dialettica e che hanno prodotto un nuovo divorzio tra la *praxis* e la conoscenza che l'illumina. La *Critica*, infatti, deriva il suo significato etimologico e nasce dal bisogno reale di separare il vero dal falso, di limitare la portata delle attività totalizzanti per rendere a queste validità. In altri termini, l'esperienza critica non poteva aver luogo *nella nostra storia* prima che l'idealismo staliniano avesse sclerotizzato sia le pratiche, sia i metodi epistemologici. Può aver luogo solo come l'espressione intellettuale del *riordinamento* che caratterizza, in questo *one World* che è il nostro, il periodo poststaliniano. Così, quando scopriamo che *chiunque* può realizzare l'esperienza critica, ciò non significa che l'epoca di questa impresa sia indeterminata. Si tratta di chiunque, oggi. Che vuol dire allora «chiunque»? Con questo termine vogliamo rilevare che qualsiasi vita umana, se la totalizzazione storica deve poter esistere, è l'espressione diretta e indiretta del tutto (del movimento totalizzatore) e di tutte le vite, nella misura stessa in cui si oppone a tutto e a tutti. Di conseguenza, in qualunque vita (ma più o meno esplicitamente a seconda delle circostanze) la totalizzazione realizza il divorzio fra la *praxis* cieca e senza principi e il pensiero sclerotizzato o, in altri termini, l'oscurarsi della dialettica che è un momento dell'attività totalizzante e del mondo. Con questa contraddizione, vissuta nel disagio e talvolta lacerante, essa prescrive a ciascuno, come avvenire individuale, di rimettere in causa i suoi strumenti intellettuali: il che rappresenta, in realtà, un nuovo momento più particolareggiato, più integrato e più ricco dell'avventura umana. Difatti si vedono nascere oggigiorno numerosi tentativi - tutti interessanti e tutti contestabili (ivi compreso, naturalmente, questo) - d'interrogare la dialettica su se stessa; ciò significa che l'origine dell'esperienza critica è pure dialettica, ma anche che il sorgere in ciascuno della coscienza riflessiva e critica, si definisce come un tentativo individuale di cogliere, attraverso la propria vita reale (concepita come espressione del tutto), il momento della totalizzazione storica. Così, nel suo carattere più immediato e più superficiale,

l'esperienza critica della totalizzazione s'identifica con la vita del ricercatore in quanto critica se stessa riflessivamente. In termini astratti, questo significa che solo un uomo che viva all'interno di un settore di totalizzazione può cogliere i nessi d'interiorità che lo uniscono al movimento totalizzante.

7. Questi rilievi coincidono con quelli fatti in *Questioni di metodo* sulla necessità di affrontare i problemi sociali, *situandosi* rispetto agli insiemi considerati. Essi ci ricordano anche che il punto di partenza epistemologico deve sempre essere la *coscienza* come certezza apodittica di sé e come coscienza di questo o quell'oggetto. Ma non si tratta, qui, di interrogare la coscienza su se stessa : l'oggetto che deve darsi è appunto *la vita*, cioè l'essere oggettivo del ricercatore, nel mondo degli Altri, in quanto tale essere si totalizza dalla nascita in poi fino alla morte. A questo punto, l'individuo scompare dalle categorie storiche : l'alienazione, il pratico-inerte, le serie, i gruppi, le classi, le componenti della Storia, il lavoro, la *praxis* individuale e comune, egli ha vissuto e vive tutto ciò in interiorità : se il movimento della Ragione dialettica esiste, esso produce questa vita, questo appartenere a una certa classe, a certi ambienti, a certi gruppi, e proprio la totalizzazione ha provocato i successi e gli scacchi dell'individuo in esame, attraverso le vicissitudini della sua comunità, le sue gioie, le sue sventure particolari; proprio i nessi dialettici si manifestano attraverso i suoi legami amorosi o familiari, attraverso le compagnie e le «relazioni di produzione» che hanno improntato la sua vita. Muovendo di qui, la comprensione che l'individuo ha della propria vita deve giungere fino a negare la determinazione particolare della vita stessa per cercarne l'intelligibilità dialettica nell'avventura umana presa nella sua interezza. E non mi sto riferendo a quella presa di coscienza che gli farebbe cogliere il *contenuto* di questa vita in base alla storia concreta, alla classe cui appartiene, alle contraddizioni peculiari di questa classe ed alle sue lotte contro le altre classi : non è la storia reale della specie umana che vogliamo reintegrare; è la *Verità della storia* che cercheremo di stabilire. Il fatto è dunque che l'esperienza critica verte sulla natura delle connessioni d'interiorità (se devono esistere) in base alle relazioni umane che definiscono il ricercatore. Se questi deve venir totalizzato dalla storia, ciò che

qui conta è di rivivere la sua appartenenza agli insiemi umani di strutture differenti e di determinare la realtà di questi insiemi tramite i nessi che li costituiscono e le pratiche che li definiscono. E, proprio nella misura in cui egli, con la sua persona, è la mediazione vivente tra questi insiemi eterogenei (ugualmente a qualunque altro individuo), la sua esperienza critica deve scoprire se tale nesso mediatore sia anch'esso espressione della totalizzazione. Insomma, se l'unità della Storia esiste, lo sperimentatore deve cogliere la propria vita come il Tutto e come la Parte, come la relazione fra le Parti e il Tutto, e delle Parti fra loro, nel movimento dialettico dell'Unificazione; deve poter saltare dalla sua vita singola alla Storia, per la semplice negazione pratica della negazione che la determina. Da questo punto di vista, l'ordine dell'esperienza ci appare chiaramente: deve essere regressivo. Al contrario del movimento sintetico della dialettica *come metodo* (ossia al contrario del movimento del pensiero marxista, che va dalla produzione e dalle relazioni di produzione alle strutture dei gruppi, poi alle contraddizioni interne di questi, agli ambienti e, eventualmente, all'individuo), l'esperienza critica partirà dall'immediato, cioè dall'individuo che si coglie nella sua *praxis* astratta,⁴ per ritrovare, attraverso condizionamenti sempre più profondi, la totalità dei suoi rapporti pratici con gli altri, quindi le strutture delle diverse molteplicità pratiche e, attraverso le contraddizioni e le lotte di queste, il concreto assoluto : l'uomo storico. Vale a dire, l'individuo - interrogatore interrogato - *sono io* e non è nessuno. Resta *il nesso* dei collettivi e dei gruppi : attraverso la relazione vissuta delle appartenenze, coglieremo — su questo *io* che scompare - i rapporti dinamici fra le diverse strutture sociali, in quanto si trasformano attraverso la storia. Dobbiamo, per esempio, cogliere il gruppo quando si costituisce sulla dissoluzione del collettivo e, così pure, il ritorno di taluni gruppi alla socialità, attraverso il movimento stesso della *praxis* comune e la sua decomposizione.

8. Abbiamo tuttavia trascurato una dimensione fondamentale dell'esperienza critica : il passato. Vediamo bene come *io* mi dissolva praticamente nell'avventura umana, ma restiamo ancora sul piano sincronico. Sta di fatto che la totalizzazione si distingue dalla totalità, perché questa è

totalizzata, mentre quella si totalizza. In tal senso è evidente che totalizzarsi significa temporalizzarsi. Infatti - l'ho mostrato altrove - la sola temporalità concepibile è quella di una totalizzazione come avventura singolare. Se la totalizzazione deve essere scoperta come totalizzazione in corso, ciò significa, non solo che diventa e che diverrà, ma anche che è *divenuta*. Questa volta, la *mia* vita, nel suo movimento particolare, è troppo corta perché possiamo sperare di cogliere in essa l'avventura diacronica della totalizzazione, se non in quanto il rapporto totalizzante con il passato che costituisce l'individuo può servire da simbolo ad una totalizzazione degli individui.

E' vero. O piuttosto *sarebbe vero* se dovessimo trascurare la struttura *culturale* di ogni esperienza diacronica. Ora, se la cultura non deve essere un ammasso di cognizioni eteroclite e di dati (insomma, — poiché di questo si tratta — se la totalizzazione è in corso), ciò che *so* esiste in me e fuori di me, come un campo di tensioni particolari; le *cognizioni*, per disparate che possano essere nel contenuto, o quanto ai dati della loro comparsa (nel mondo e nel mio noviziato culturale), sono collegate da *relazioni d'interiorità*. Inoltre, *all'interno* della cultura totale, al giorno d'oggi, quello che *so* deve essere condizionato dialetticamente da quello che ignoro. Ancora una volta, nel momento in cui siamo, questo non risulta come evidenza : niente sembra vietare alla cultura di essere una collezione o, tutt'al più, una sovrapposizione di strati, il cui solo legame (la sovrapposizione stessa) sarebbe in exteriorità. Si possono anche considerare, come fanno i nostri eclettici, settori culturali che si condizionano in interiorità, altri che si giustappongono, altri infine che posseggono (secondo le conoscenze) entrambi i caratteri. Si possono ugualmente definire i settori in base al loro condizionamento interno - che sarebbe dialettico - e negare che le loro relazioni siano diverse dalla contiguità pura e semplice (o da certi nessi *esterni*). Ma se la Storia è una totalizzazione che si temporalizza, la cultura è anch'essa totalizzazione temporalizzante e temporalizzata malgrado il «disparato» che caratterizza le *mie* conoscenze e forse le conoscenze, in generale, nella *Cultura oggettiva* di questo secolo. È appunto quanto va deciso in primo luogo, a seconda che l'esperienza dialettica sia, o no, possibile. Se infatti supponiamo per un istante la sua possibilità, vediamo

subito che la *mia* cultura non può venir intesa come la congerie soggettiva «nel mio spirito» di cognizioni e di metodi : bisogna piuttosto considerare questa cultura che dico *mia*, come una certa partecipazione in interiorità alla cultura oggettiva. E questa partecipazione *mi definisce* (in uno spirito particolare), anziché essere io, originariamente, atomo sociale che definisce delle possibilità di cultura. Nel medesimo tempo in cui colgo riflessivamente questa relazione d'interiorità con la totalizzazione culturale, scompaio come individuo colto per manifestarmi come rapporto sintetico di ciascuno con ciò che si può chiamare *campo culturale*. E questo rapporto apparirà nella sua complessità (relazione del Tutto con il Tutto per mia mediazione, opposizione del Tutto con la parte e con il Tutto, opposizione *delle* parti *alla* parte e al Tutto, ecc.). Inoltre - sempre che l'esperienza dialettica sia possibile - proprio questo rapporto fa accedere alla *Cultura* stessa come totalizzazione e come temporalizzazione. Per cui mi trovo condizionato dialetticamente dal passato totalizzato e totalizzante dell'avventura umana : come uomo di cultura (espressione che designa *ogni* uomo, qualunque ne sia la cultura, anche un illetterato), mi totalizzo in base a una storia millenaria e, nella misura della mia cultura, totalizzo questa esperienza. Ciò significa che anche la mia vita è millenaria, perché gli schemi che mi permettono di comprendere, di modificare e di totalizzare le mie imprese pratiche (e l'insieme di totalizzazioni che le accompagnano) sono *passati nell'attuale* (presenti per la loro efficacia e passati per la loro storia divenuta). In tal senso, l'evoluzione diacronica è attuale (in quanto passata - e, lo vedremo più tardi, in quanto futura) nella totalizzazione sincronica; i nessi fra l'una e l'altra sono d'interiorità e, proprio nella misura in cui l'esperienza critica è possibile, la profondità temporale dell'avventura totalizzante si rivela sin dal momento in cui interpreto riflessivamente le operazioni della mia vita particolare. Qui certamente l'individuo non è che il punto di partenza metodologico e la sua breve vita si diluisce nell'insieme umano e pluridimensionale che temporalizza la sua totalizzazione e totalizza la sua temporalità. Nella misura in cui i suoi universali singolari sono continuamente suscitati - nella mia vita immediata come nella mia vita riflessiva -e, dal profondo passato in cui si sono attuati, danno le chiavi o le

regole dei miei comportamenti, dobbiamo potere, nella nostra esperienza regressiva, utilizzare *tutto il sapere attuale* (almeno in linea di principio) per chiarire tale o tal'altra impresa, questo insieme sociale o quell'incarnazione della *praxis*. In altri termini, il primo modo di far uso della cultura deve essere il contenuto irriflesso della riflessione critica, proprio nella misura in cui questa raggiunge anzitutto i sincronismi attraverso l'individuo presente. Lungi dal supporre, come hanno fatto taluni filosofi, che non sappiamo niente, dovremmo al limite (ma è impossibile) supporre di sapere tutto. In ogni caso, noi accettiamo tutte le conoscenze per decifrare gli insiemi umani che costituiscono l'individuo e che l'individuo totalizza nella maniera stessa in cui li vive. Li accettiamo perché il sogno dell'ignoranza assoluta che rivela il reale preconcettuale è una sciocchezza filosofica, tanto pericolosa quanto lo fu, nel secolo XVIII, il sogno del «buon selvaggio». Si può avere la nostalgia dell'analfabetismo ma anche questo è un fenomeno culturale in quanto l'analfabetismo assoluto non si conosce per tale - e, quando si conosce, mira a sopprimersi. Così l'esordio «supponiamo di non sapere nulla», come negazione della cultura, non è altro che la cultura - a un dato momento della temporalizzazione totalizzatrice - che sceglie d'ignorarsi *per suo proprio beneficio*. E', se si vuole, una specie di tentativo *precritico* di criticare il sapere in un'epoca in cui la dialettica non è arrivata al punto di criticare se stessa.

Nella nostra esperienza, invece, faremo d'ogni erba un fascio, perché, nelle vie particolari, ogni *praxis* utilizza *tutta* la cultura e si fa contemporaneamente sincronica (nell'insieme attuale) e diacronica (nella sua profondità umana) e perché la nostra esperienza è anch'essa un fatto di cultura. Nella ricostruzione metodica della Storia, è praticamente vietato lasciarsi guidare da analogie tra 'i contenuti e interpretare, ad esempio, una rivoluzione come quella di Cromwell in base alla Rivoluzione francese. Invece, quando si tratta di cogliere nessi formali (per esempio, ogni specie di rapporto d'interiorità) tra gli individui o i gruppi, di studiare le diverse forme di molteplicità pratiche e i tipi d'interrelazione in tali molteplicità, il migliore esempio, fra quelli che fornisce la cultura, è il più chiaro, senza considerazione di data. In altri

termini, la dialettica non è un punto d'arrivo della storia; se esiste, deve esistere come movimento originario della totalizzazione. Certo, deve essere anzitutto l'immediato, la semplice *praxis* vissuta e, nella misura in cui agisce su se stessa nel corso dei tempi per totalizzarsi, essa si *scopre* e si fa progressivamente mediare dalla riflessione critica. Ma, per questa riflessione, l'immediato non esiste più, per definizione, in ogni caso, si tratti di una *praxis* presente o passata. La prima, nel periodo attuale dell'esperienza critica, si dà la struttura riflessiva nel momento stesso della sua costituzione; l'altra, proprio per il fatto che viene conservata (almeno dalle sue tracce) o ricostruita, è *già mediata* quando la si mette in luce: la scissiparità riflessiva diventa qui uri *distanziare*. Ma la critica riflessiva fa parte di ciò che chiameremo la *praxis* ricostitutiva (quella dello storico o dell'etnografo), e la *praxis* ricostitutiva - in quanto ricostruzione - è inseparabilmente collegata alla *praxis* ricostituita (essa edifica la realtà passata, cioè superata, ritrovandola attraverso il superamento presente che la conserva - ed è a sua volta edificata da quel passato risuscitato che la trasforma, nella misura in cui essa lo restituisce). Inoltre essa - come passato superato — fa necessariamente parte della nostra *praxis* presente come sua profondità diacronica. Così, la critica riflessiva diventa conoscenza critica e quasi riflessiva, quando richiede alla Cultura oggettiva i suoi esempi e i suoi lumi. Non dimentichiamo d'altronde che la scelta dei ricordi sociali definisce sia la *praxis* attuale (in quanto motiva tale scelta) sia la memoria sociale in quanto ha prodotto la nostra *praxis* con la scelta che la caratterizza.

In queste condizioni, l'esperienza riflessiva e la conoscenza quasi riflessiva sono perfettamente omogenee quando si tratta di mettere in luce le connessioni sintetiche della Storia. Anche il contenuto di tali connessioni, nella sua materialità, deve servire solo a distinguere e a differenziare : bisogna notare che un'amicizia, al tempo di Socrate, non ha lo stesso senso né le stesse funzioni di un'amicizia contemporanea; ma proprio per questa differenziazione, che esclude rigorosamente ogni credenza in una «natura umana», non facciamo altro che mettere in più chiaro rilievo il rapporto sintetico di *reciprocità* (che comunque descriveremo più avanti), il quale è un

universale singolarizzato e il fondamento stesso di tutte le relazioni umane. Se prendiamo tali precauzioni, basterà scegliere i migliori esempi di questa reciprocità fondamentale nel passato non vissuto da noi e che tuttavia - tramite la cultura - è nostro da cima a fondo. Non si tratta, infatti, di riscrivere l'avventura umana, ma di fare l'esperienza critica dei rapporti d'interiorità o, in altri termini, di cogliere, a proposito di imprese, di strutture o di avvenimenti reali, ma d'altra parte anonimi, alcune risposte al problema di principio : qual è, nell'avventura umana, la rispettiva funzione dei rapporti d'interiorità e d'esteriorità. Se in quest'esperienza totale - che è, insomma, quella di tutta la mia vita, in quanto si dissolve in tutta la storia, di tutta la storia in quanto si concentra in tutta una vita - dobbiamo stabilire che il *nesso d'esteriorità* (ragione analitica e positivista) è anch'esso *interiorizzato* dalle molteplicità pratiche ed agisce in esse (come forza storica) solo nella misura in cui diventa negazione interna dell'interiorità,⁵ ci troveremo situati da tale ricerca nel cuore d'una totalizzazione in corso.

9. Ma stabilire che esiste un settore ontologico di totalizzazione e che siamo situati all'interno di questo campo non è la nostra sola intenzione.

Se deve esistere, infatti, una ragione dialettica, il movimento totalizzatore ci deve essere dovunque e in ogni momento *intelligibile*, almeno in linea di principio (può capitare che le informazioni non bastino a renderci permeabile l'evento. Ma, anche se fosse il caso più frequente, l'intelligibilità *in linea di principio* deve essere assicurata dalla nostra esperienza). Si tratta qui d'un'intelligibilità seconda. La prima, abbiamo visto, deve consistere - se ciò dev'essere possibile, cioè se esiste qualcosa come una temporalizzazione totalizzante - nel ridurre le leggi della dialettica ai momenti della totalizzazione. Anziché cogliere *a priori* principi *in noi* (ossia limiti opachi al pensiero), dobbiamo cogliere la dialettica *nell'oggettivo* e comprenderla - nella misura stessa in cui ciascuno di noi, individuo e *tutto* della storia umana, la *fa* da questo duplice punto di vista e la subisce facendola - come il movimento totalizzante. Ma quel che chiamiamo intelligibilità seconda non è la translucidità della Ragione dialettica : è l'intelligibilità dei momenti parziali della totalizzazione, grazie alla

totalizzazione stessa nella sua temporalizzazione, vale a dire mediante l'applicazione critica degli schemi dialettici. Abbiamo visto che la Ragione dialettica, quando viene applicata alle scienze della Natura, non può essere «costitutiva»: in altre parole, non è altro che l'idea vuota di totalizzazione proiettata al di là delle leggi rigorose e quantitative che furono stabilite dalla Ragione positivista. Ma nella totalizzazione *in cui* siamo e *che* siamo, la Ragione dialettica deve provare la sua superiorità *in ogni caso* per l'intelligenza dei fatti storici: essa deve dissolvere l'interpretazione positivista e analitica dal seno della propria attività totalizzante; bisogna che riveli strutture, rapporti e significati che sfuggono per principio ad ogni positivismo; inoltre l'evento stesso (se supponiamo il caso limite di un'informazione perfetta) deve diventare trasparente, cioè deve rivelarsi come permeabile solo alla Ragione dialettica. Ciò significa che il movimento stesso per cui agenti totalizzatori producono, superando le loro contraddizioni, un momento nuovo e irriducibile della totalizzazione, deve apparirci sia come realtà, sia come illuminazione. In altri termini, se la Ragione dialettica esiste, bisogna che si definisca come l'intelligibilità assoluta di una nuova irriducibilità, *in quanto* questa è un'irriducibile novità. È il contrario dello sforzo positivista e analitico che tenta di chiarire i fatti nuovi riconducendoli a fatti antichi. E, in un certo senso, la tradizione del positivismo è così saldamente ancorata presso di noi, ancor oggi, che l'esigenza d'intelligibilità può sembrare qui paradossale. Il nuovo *in quanto nuovo*, sembra sfuggire all'intelletto: si accetta la *qualità* nuova come un'apparizione bruta o, tutt'al più, si suppone che la sua irriducibilità sia provvisoria e che l'analisi vi scoprirà più tardi elementi antichi. Ma, per l'appunto, il nuovo viene al mondo grazie all'uomo: è la sua *praxis* (al livello stesso della percezione: colori, odori), mediante la riorganizzazione parziale o totale del campo pratico, a produrre il nuovo utensile nell'unità nuova della sua apparenza o della sua funzione; sarà la *praxis* degli usi - in complicità con quelle dei produttori - a mantenere l'utensile nel mondo umano, e a raggiungere con l'uso i suoi pretesi «elementi», in maniera di conservargli, fra gli uomini e per essi, la sua irriducibilità. La «realtà umana» è

sintesi al livello delle tecniche e al livello di quella' tecnica universale che è il pensiero. Questo lo sappiamo. Sappiamo anche - e lo mostrerò meglio - che la Ragione analitica è una trasformazione sintetica che il pensiero assume intenzionalmente : poiché il pensiero deve farsi cosa e governare se stesso in exteriorità, per diventare l'ambito *naturale* in cui l'oggetto da esso considerato si definisce *in sé* come condizionato dall'esterno. In ciò, lo vedremo nei particolari, obbedisce alla regola dell'organismo pratico a tutti i suoi livelli, quando *si fa* inerzia diretta per agire sull'inerzia. Ma il pensiero, mentre si fa oggetto di questa metamorfosi, la dirige e la realizza in rapporto con il sistema inerte che desidera studiare. Diventa la legge dei corpi in movimento (come schema indeterminato, dapprima, e *per diventare* questa legge specifica), o la regola delle combinazioni chimiche (come semplice certezza *a priori* che tali combinazioni non possono essere delle totalizzazioni). Così, la Ragione analitica, come schema universale e puro delle leggi naturali, è solo il risultato di una trasformazione sintetica o, se si preferisce, un certo momento pratico della Ragione dialettica : quest'ultima, come gli animali-utensili, impiega i suoi poteri organici a farsi, in taluni settori, residuo *quasi inorganico che decifra l'inerte attraverso la propria inerzia*; il pensiero scientifico è sintetico quanto al suo movimento interno (*invenzione* di esperienze e di ipotesi) e analitico (mi riferisco alle scienze della Natura al loro stato attuale) quanto alla proiezione noematica di se stesso. Le sue ipotesi sono sintetiche per la loro funzione unificatrice ($y = f[x]$) e analitiche per l'inerzia dispersiva del loro contenuto materiale. Vedremo più tardi - se la nostra esperienza riesce - che la Ragione dialettica sostiene, dirige e reinventa senza posa la Ragione positivista come suo rapporto d'esteriorità naturale. Ma questa ragione analitica, prodotta come i gusci cintinosi di taluni insetti, non ha fondamento né intelligibilità che nella Ragione dialettica. Se è vero e intelligibile in taluni casi che l'unità stessa derivi a un oggetto da forze esterne e - man mano — se tali forze sono anch'esse condizionate dall'esteriorità indefinita dell'Universo, ciò avviene perché l'uomo è in questo universo e da esso rigorosamente condizionato, e perché ogni *praxis* (e perciò ogni conoscenza) deve unificare la dispersione molecolare (sia

che costruisca un utensile, sia che unifichi in un gruppo la molteplicità sociale interiorizzandola). Così le scienze della Natura sono analitiche per il loro contenuto mentre il pensiero scientifico è tanto analitico per i suoi procedimenti particolari quanto sintetico per i suoi intenti profondi.

Ma se la totalizzazione esiste, non si deve credere che il pensiero organizzatore e creatore sia in se stesso *il fatto inintelligibile* della specie umana e neppure non so quale attività *inconscia* che scopriamo solo attraverso i metodi e le nozioni delle scienze naturali. Capire una dimostrazione matematica o una prova sperimentale significa capire il procedimento stesso del pensiero e il suo orientamento. In altri termini, significa cogliere sia la necessità analitica dei calcoli (come sistema d'uguaglianze - quindi come riduzione dei cambiamenti a zero), sia l'orientamento sintetico di tali equivalenze verso la fondazione di una conoscenza nuova. Infatti, anche se qualche dimostrazione rigorosa giunge a ridurre il nuovo all'antico, la comparsa di una conoscenza *provata*, laddove c'era solo un'ipotesi vaga e, in ogni caso, senza *Verità*, deve risultare come una novità irriducibile nell'ordine del Sapere e delle sue applicazioni pratiche. E, se non esistesse un'intelligibilità intera di tale irriducibilità, non potrebbe esistere né coscienza dello *scopo* né comprensione dell'itinerario progressivo della dimostrazione (nello scienziato che inventa l'esperienza o nello studente che ascolta l'esposizione). Così la scienza naturale ha la stessa struttura della *macchina* : un pensiero totalizzatore la governa, l'arricchisce, inventa le sue applicazioni e, insieme, l'unità del suo movimento (che è accumulazione) totalizza *per l'uomo* insieme e sistemi d'ordine meccanico. L'interiorità si esteriorizza per interiorizzare l'esteriorità. La trasparenza stessa della *praxis* (diciamo, per il momento, della *praxis individuale*) ha per origine l'inseparabile legame fra la negazione (che totalizza in *situazione* ciò che nega) e il progetto che si definisce in rapporto al *tutto* astratto — e ancora formale - che l'agente pratico proietta nell'avvenire e che appare come la totalità riorganizzata della situazione negata. In questo senso, anche la temporalizzazione di un'impresa è permeabile, in quanto si comprende in base al futuro che la condiziona (cioè al *Tutto* che la *praxis* concepisce come fatto da realizzare). Così la negazione, appunto con l'atto

di negare, crea una totalità provvisoria; è totalizzante *prima* di essere parziale. E, quando si determina a negare una data struttura particolare della situazione rifiutata, lo fa in base a una totalizzazione provvisoria; la par-ticolarizzazione della negazione non è *un'analisi pura*, è anzi un momento dialettico : la struttura secondaria appare nel tutto provvisorio come espressione della totalità che non può venir cambiata senza che la totalità stessa ne sia modificata (o addirittura che può venir cambiata solo dalla previa modificazione della totalità). Tale unificazione appunto (e la scoperta che si fa nel campo totalizzato) è anzitutto l'intelligibilità, in quanto la *praxis* umana, trasparente a se stessa come unità in atto (di un rifiuto o di un progetto) definisce la propria comprensione pratica come totalizzante di una diversità unificata (comprendere - per qualunque tecnico — è vedere il tutto - il funzionamento complessivo di una macchina da riparare, per esempio - e cercare, *in base* alla funzione d'insieme, le strutture particolari che bloccano il funzionamento). Si tratta insomma di ciò che mostravamo poc'anzi : la totalizzazione si diversifica e l'integrazione si rafforza in proporzione. Ma, proprio perciò, è andare dall'avvenire (per esempio, la macchina in ordine) al passato : la *riparazione* coglie l'integrità dell'oggetto da riparare, insieme come astratto temporale e come stato futuro da ricostituire. Muovendo di qui, tutti i procedimenti dell'agente pratico si comprendono *in base all'avvenire* come ritotalizzazione continua della totalità provvisoria. E l'insieme di questi momenti, ritotalizzati anch'essi dalla temporalizzazione, è appunto l'intelligibilità originaria, perché l'agente pratico è trasparente a sé, come unità unificante di se stesso e di ciò che lo circonda. In tal senso, il *nuovo* gli è immediatamente intelligibile proprio nella sua attività (in quanto questa attività lo *produce* e non in quanto esso venga dal difuori), poiché non è niente altro, per l'agente pratico, che la propria unità *pratica* in quanto la produce di continuo fuori di sé come suggello di una diversità sempre approfondita. Così l'intelligibilità dialettica poggia sull'intelligibilità di ogni determinazione nuova di una totalità pratica, in quanto tale determinazione non è altro che il mantenimento e il superamento totalizzatore di tutte le determinazioni anteriori, in quanto superamento e mantenimento sono chiariti da una

totalità da realizzare.⁶

Tali rilievi non pregiudicano l'esperienza critica che ci accingiamo a iniziare. Indicano solo la sua intenzione. Che la *praxis* reale sia, su un certo piano, trasparente a se stessa e che fornisca, proprio per questa trasparenza, il modello e le regole deH'intelligibilità piena, è senz'altro possibile - benché non l'abbiamo ancora provato. Che il pensiero umano (in quanto è anch'esso *praxis* e momento della *praxis*) si caratterizzi fondamentalmente come l'intelligenza del nuovo (come perenne riorganizzazione del dato in funzione di atti illuminati dal loro fine) è pure ammissibile, almeno a titolo d'ipotesi.⁷ Ma sappiamo benissimo che non è questo il punto. Infatti, non si tratta solo di esaminare un individuo al lavoro. Una critica della Ragione dialettica deve preoccuparsi del campo d'applicazione e dei limiti di questa ragione. Se deve esserci una verità della Storia (e non *delle* verità - magari organizzate in sistema) è necessario che la nostra esperienza ci sveli che il tipo d'intelligibilità dialettica precedentemente descritto si applica all'intera avventura umana o, se si preferisce, che c'è una temporalizzazione totalizzante della nostra molteplicità pratica e che essa è intelligibile, benché questa totalizzazione non comporti un grande totalizzatore. Un conto è indicare che alcuni individui (forse «atomi sociali») totalizzano le dispersioni con la loro stessa esistenza (ma a titolo individuale e ciascuno nel settore particolare del suo lavoro), e un conto è mostrare che *si* totalizzano da soli *intelligibilmente*, senza che la maggior parte di essi ne abbia la minima preoccupazione apparente.

10. Se la Storia è totalizzazione e se le pratiche individuali sono l'unico fondamento della temporalizzazione totalizzatrice, non basta ritrovare in ciascuno — e di conseguenza nella nostra esperienza critica - la totalizzazione in corso, attraverso le contraddizioni che la mascherano e la rivelano ad un tempo. Bisogna che la nostra esperienza ci riveli *come* la molteplicità pratica (che si può chiamare a piacimento «gli uomini» o l'Umanità) realizza, nella sua stessa dispersione, la propria interiorizzazione. Bisognerà inoltre che scopriamo la necessità dialettica del processo totalizzatore. Al primo sguardo, infatti, la molteplicità degli agenti dialettici (cioè degli individui produttori una *praxis*) implica un atomismo di secondo grado,

vale a dire la molteplicità delle totalizzazioni. Se tale fosse il caso, ritroveremmo, in seconda istanza, l'atomismo della Ragione analitica. Ma siccome partiamo dalla *praxis* individuale, bisognerà seguire con cura tutti i fili d'Arianna che, da questa *praxis*, ci condurranno alle diverse forme di insiemi umani; bisognerà cercare, in ogni caso, le strutture di questi insiemi, il loro modo reale di formazione in base ai loro elementi, quindi la loro azione totalizzante sugli elementi che li hanno formati. Ma non basterà comunque la genesi degli insiemi dagli individui o degli individui gli uni dagli altri, né mostrare inversamente come gli individui siano prodotti dagli insiemi che compongono : sarà anche necessario mostrare l'intelligibilità dialettica di tali trasformazioni. Si tratta naturalmente di un'intelligibilità *formale*. Con ciò intendiamo che bisogna capire i rapporti della *praxis* - come autocosciente - con tutte le molteplicità complesse che si organizzano grazie ad essa e in cui essa si perde come *praxis*, per diventare *praxis-processo*. Ma non intendiamo affatto - e avremo ancora occasione di ripeterlo più chiaramente - determinare la storia concreta con queste incarnazioni della *praxis*. In particolare, vedremo più avanti che l'individuo pratico entra in insiemi diversissimi, per esempio, in quelli che chiamo *serie* e in quelli che si chiamano *gruppi*. Non rientra assolutamente nelle nostre intenzioni di determinare se le serie abbiano preceduto i gruppi o viceversa, originariamente o in un dato momento particolare della Storia. Anzi : vedremo che i gruppi nascono dalle serie e che finiscono spesso per serializzarsi a loro volta. Ci importerà dunque *unicamente* di mostrare il passaggio dalle serie ai gruppi e dai gruppi alle serie, come incarnazioni costanti della nostra molteplicità pratica e di provare l'intelligibilità dialettica di tali processi reversibili. Allo stesso modo, quando studieremo la classe e l'essere-di-classe, ci capiterà di fare esempi presi a prestito dalla storia operaia. Ma il nostro intento non sarà di definire *quella* classe particolare che si chiama il proletariato : non avremo altro scopo che cercare su quegli esempi la costituzione di una classe, la sua funzione di totalizzazione (e di detotalizzazione) e la sua intelligibilità dialettica (nessi d'interiorità e d'esteriorità, strutture interne, rapporti con le altre classi, ecc.). Insomma, non affrontiamo né la storia umana, né la sociologia, né

l'etnografia : pretenderemmo piuttosto, per parafrasare un titolo di Kant, di gettare le basi dei «Prolegomeni ad ogni antropologia futura». Se la nostra esperienza critica, infatti, dovesse dare risultati positivi, avremmo stabilito *a priori* - e non, come i marxisti *credono* d'aver fatto, *a posteriori* — il valore euristico del metodo dialettico quando viene applicato alle scienze dell'uomo, e la necessità, qualunque sia il fatto considerato e purché sia *umano*, di ricollocarlo nella totalizzazione in corso e di comprenderlo in base ad essa. L'esperienza si presenta dunque ad ogni momento come una duplice investigazione : deve fornirci, se la totalizzazione esiste, *da una parte* (e nell'ordine regressivo), tutti gli *strumenti* messi in opera dalla totalizzazione, ossia tutte le totalizzazioni, detotalizzazioni e ritotalizzazioni parziali nelle loro strutture astratte e nelle loro funzioni, e *d'altra parte*, deve lasciarci scorgere come queste forme si generino dialetticamente a vicenda nell'intelligibilità piena della *praxis*. Inoltre, nella misura in cui la nostra esperienza va dal semplice al complesso, dall'astratto al concreto, dal costituente al costituito, dovremo poter fissare, anche al di fuori della storia concreta, le incarnazioni della *praxis* individuale, la struttura formale della sua alienazione ⁸ e le circostanze astratte che incitano alla costituzione d'una *praxis* comune. Il che ci condurrà alle grandi ripartizioni di questo primo tomo: *la dialettica costituente* (quale si coglie nella sua astratta translucidità attraverso la *praxis* individuale) trova il suo limite nella sua opera stessa e si trasforma in *antidialettica*. Questa antidialettica o dialettica contro la dialettica (dialettica *della passività*)⁹ deve rivelarci le *serie* come tipo di assembramento ¹⁰ umano e l'alienazione come relazione mediata con l'altro e con gli oggetti del lavoro, sul terreno seriale e come modo seriale di coesistenza.¹¹ A questo livello, scopriamo un'equivalenza fra la *praxis* alienata e l'inerzia lavorata e chiameremo *praticoinerte* l'ambito di tale equivalenza. Contro il *pratico-inerte* e l'impotenza, vedremo sorgere il gruppo come secondo tipo di assembramento dialettico. Ma distinguerò, come vedremo, la dialettica costituita dalla dialettica costituente, nella misura stessa in cui il gruppo deve costituire la sua *praxis* comune attraverso la *praxis* individuale degli agenti che lo compongono. Bisognerà allora, se la

totalizzazione deve esistere, trovare l'intelligibilità della Ragione dialettica costituita (intelligibilità delle azioni comuni e della *praxis*-processo), muovendo dalla ragione dialettica costituente (*praxis* astratta e individuale dell'uomo al lavoro). Potremo qui definire, nel quadro della nostra esperienza, i limiti dell'intelligibilità dialettica e, contemporaneamente, il significato proprio della totalizzazione. Ci sembrerà forse allora che realtà come la classe, per esempio, non abbiano un tipo di essere unico ed omogeneo, ma che siano e che si facciano su tutti i piani insieme, nel senso di una totalizzazione più complessa, che non immaginavamo dapprima (poiché l'antidialettica deve essere integrata e totalizzata ma non dissolta dalla dialettica costituita e poiché quest'ultima può totalizzare solo sulla base di una dialettica costituente). A questo livello, risulterà che l'esperienza regressiva avrà raggiunto il fondo. In altri termini, avremo colto la nostra profondità individuale in quanto le nostre radici, attraverso il movimento dei gruppi e delle serie, penetrano fino alla materialità fondamentale. Eppure, ogni momento della regressione, benché appaia più complesso e più generale del momento isolato e superficiale della nostra *praxis* individuale, da un altro punto di vista, rimane perfettamente astratto, vale a dire è ancora soltanto una *possibilità*. In realtà, con questo procedimento formale raggiungeremo una circolarità dialettica : sia che consideriamo formalmente i rapporti fra il gruppo e la serie, in quanto ciascuno dei due insiemi può produrre l'altro, sia che cogliamo nell'esperienza l'individuo come fondamento pratico di un insieme e l'insieme considerato come produttore l'individuo nella sua realtà d'agente storico. Questa circolarità esiste : è persino (per Engels come per Hegel) una caratteristica dell'ordine dialettico e della sua intelligibilità. Tuttavia, rimane il fatto che la reversibilità circolare è in contraddizione con l'irreversibilità della Storia, così come si offre all'esperienza. Se è vero astrattamente che gruppi e serie possono indifferentemente prodursi a vicenda, è anche vero che è un determinato gruppo ad aver storicamente prodotto, con la sua, serializzazione, un certo insieme seriale (o il contrario) ed è vero che, se l'insieme serializzato è stato all'origine di un nuovo gruppo; quest'ultimo, qualunque sia, è irriducibile al primo. Inoltre questa esperienza regressiva, per

quanto metta in gioco taluni conflitti, può rivelarci solo le nostre strutture profonde e la loro intelligibilità, senza rivelare i rapporti dialettici fra i gruppi e le serie, oltre che delle serie fra loro e dei gruppi fra loro. Così l'esperienza dialettica, nel suo momento regressivo, può solo rivelarci le condizioni statiche della possibilità di una totalizzazione, ossia, di una storia. Converrà dunque procedere all'esperienza inversa e complementare : ricomponendo progressivamente il processo storico in base ai rapporti instabili e contraddittori delle formazioni considerate, faremo l'esperienza della Storia : tale esperienza dialettica deve poterci mostrare se le contraddizioni e le lotte sociali, la *praxis* comune e individuale, il lavoro come produttore d'utensili, l'utensile come produttore d'uomini e come regola dei lavori e delle relazioni umane, ecc., compongono l'unità d'un movimento totalizzatore intelligibile (e dunque orientato). Ma, *prima di tutto*, sebbene ogni sua scoperta debba esser fatta e fissata in rapporto a questi esempi particolari, l'esperienza critica mira a ricomporre l'intelligibilità del movimento storico, al cui interno i diversi insieme si definiscono per i loro conflitti. Essa cerca, in base alle strutture sincroniche e alle loro contraddizioni, l'intelligibilità *diacronica* delle trasformazioni storiche, l'ordine dei loro condizionamenti, la ragione intelligibile dell'irreversibilità della Storia, cioè del suo *orientamento*. Questa progressione sintetica, pur rimanendo formale, deve soddisfare parecchie funzioni : per ricomposizione delle istanze attraverso il processo, deve condurci, se non al concreto assoluto che può essere solo singolarizzato (*quell'evento in quella data di quella storia*), almeno al sistema assoluto delle condizioni che permettono di applicare al fatto di *una* storia la determinazione di «fatto concreto». In questo senso si potrebbe dire che l'esperienza critica mira a fondare un'antropologia strutturale e storica, che il momento regressivo dell'esperienza fonda l'intelligibilità del Sapere sociologico (senza pregiudicare alcuna delle conoscenze che costituiscono questo Sapere) e che il momento progressivo deve fondare quella del Sapere storico (senza pregiudicare lo svolgimento reale e singolare dei fatti totalizzati). E, naturalmente, la progressione non dovrà trattare che le strutture messe in luce dall'esperienza regressiva. Essa si preoccuperà solo di ritrovare i momenti delle loro

interrelazioni, il movimento sempre più vasto e più complesso che li totalizza e finalmente l'orientamento stesso della totalizzazione, cioè il «senso della Storia» e la sua Verità. Nel corso di questi nuovi procedimenti vedremo i rapporti molteplici e fondamentali della dialettica costituente con la dialettica costituita e di questa con quella, per la costante mediazione dell'antidialettica. Ci sarà consentito - se i risultati dell'esperienza sono positivi - di definire infine la Ragione dialettica come ragione costituente e costituita delle molteplicità pratiche. Capiremo il senso della totalizzazione, senso totalizzatore o totalizzazione detotalizzata, e potremo infine dimostrare la rigorosa equivalenza fra la *praxis*, con le sue articolazioni definite, e la dialettica come logica dell'azione creatrice, ossia, in definitiva, come logica della libertà.

Il primo tomo della *Critica della ragione dialettica* si ferma proprio nel momento in cui raggiungiamo il «luogo della storia»; cioè vi si dovranno cercare esclusivamente i fondamenti intelligibili di un'antropologia strutturale - in quanto, beninteso, tali strutture sintetiche costituiscono la condizione stessa di una totalizzazione in corso e continuamente orientata.

Il secondo tomo, che lo seguirà presto, delinea le tappe della progressione critica : tenterà di stabilire che c'è *una* storia umana con *una* verità e *una* intelligibilità. Non certo considerando il contenuto materiale di questa storia, ma dimostrando che uria molteplicità pratica, qualunque sia, deve totalizzarsi senza sosta, interiorizzando a tutti i livelli la sua molteplicità.

11. Il luogo della nostra esperienza critica altro non è che l'identità fondamentale di una vita particolare e della storia umana (o, da un punto di vista metodologico, della «reciprocità delle loro prospettive»), A dire il vero, l'identità di questi due processi totalizzatori è anch'essa da provare. Ma, per l'appunto, l'esperienza parte da quest'ipotesi e ogni momento della regressione (e, più tardi, della progressione) la mette direttamente in discussione. Il perseguimento di questa regressione sarebbe interrotto ad ogni livello, se l'identità ontologica e la reciprocità metodologica non si scoprissero ogni volta come un fatto e come una Verità intelligibile e

necessaria. In realtà, l'ipotesi che permette di tentare l'esperienza è proprio la stessa che l'esperienza tenta di dimostrare. Se la dialettica esiste, 'dobbiamo subirla come insormontabile rigore della totalizzazione che ci totalizza, e coglierla nella sua libera spontaneità pratica come la *praxis* totalizzante che noi siamo; a ogni grado della nostra esperienza, dobbiamo ritrovare, nell'unità intelligibile del movimento sintetico, la contraddizione e l'indissolubile connessione fra la necessità e la libertà, benché, ad ogni momento, questa connessione si presenti sotto forme diverse. Comunque, se la mia vita, approfondendosi, diventa la Storia, deve scoprire se stessa in base al suo libero sviluppo come rigorosa necessità del processo storico, per ritrovarsi più profondamente ancora come la libertà di questa necessità e infine come necessità della libertà.¹² L'esperienza rivelerà questo gioco delle parti, in quanto il totalizzatore è sempre nello stesso tempo il totalizzato, fosse pure, come vedremo, il Principe in persona. E, quando scopriremo — se essa deve aver luogo —, sotto la translucidità della libera *praxis* individuale, il sottosuolo roccioso della necessità, potremo sperare di aver scelto la buona via. Indovineremo allora quel che l'insieme dei due tomi tenterà di provare: la *necessità* come struttura apodittica dell'esperienza dialettica non sta né nel libero sviluppo dell'interiorità né nell'inerte dispersione dell'esteriorità; essa s'impone, in qualità di momento inevitabile e irriducibile, nell'interiorizzazione dell'esterno e nell'esteriorizzazione dell'interno. Questo doppio movimento sarà quello di tutta la nostra esperienza regressiva: l'approfondimento della *praxis* individuale ci mostrerà come essa interiorizzi l'esterno (delineando con l'azione un campo pratico); ma inversamente coglieremo, nell'utensile e nell'oggettivazione operata dal lavoro, un'esteriorizzazione intenzionale dell'interiorità (il *sigillo* ne è insieme l'esempio e il simbolo); allo stesso modo, il movimento con cui la vita pratica dell'individuo deve dissolversi, in corso d'esperienza, in totalizzazioni sociologiche o storiche, non conserva alla forma nuova che appare come la realtà oggettiva della vita (serie, gruppo, sistema, processo) l'interiorità translucida dell'agente totalizzante. In termini meno precisi - ma che sembreranno forse più chiari in partenza -, la libera soggettività scopre

anzitutto in se stessa la sua oggettività, come la necessità intelligibile del suo prospettarsi in totalizzazioni che la totalizzano (che l'integrano in forme sintetiche in corso). La soggettività si presenta allora, in tutta la sua astrazione, come la condanna che ci obbliga a realizzare liberamente e da noi stessi la sentenza che una società «in corso» ha emesso su noi e che ci definisce *a priori* nel nostro essere. A questo livello appunto incontreremo il *pratico-inerte*.

Tuttavia, bisogna capire che la *praxis* presuppone un agente materiale (l'individuo organico) e l'organizzazione materiale di un'impresa sulla materia mediante la materia. Così, non troveremo mai uomini che non siano mediati dalla materia nello stesso tempo in cui essi mediano settori materiali fra loro. Una molteplicità pratica è un certo rapporto della materia con se stessa attraverso la mediazione della *praxis*, che trasforma l'inerte in materia lavorata, così come la collezione di oggetti che c'investe impone la sua mediazione alla molteplicità pratica che ci totalizza. In tal modo, la storia dell'uomo è un'avventura della natura. Non soltanto perché l'uomo è un organismo materiale con bisogni materiali, ma perché la materia lavorata, come esteriorizzazione dell'interiorità, produce l'uomo, che la produce o l'utilizza, in quanto egli è costretto, nel movimento totalizzante della molteplicità che la totalizza, a reinteriorizzare l'esteriorità del suo prodotto. L'unificazione dell'inerte *al-dif fuori*, avvenga essa con il sigillo o con la legge, e l'introduzione dell'inerzia in seno alla *praxis*, hanno entrambe, si è visto, il risultato di produrre la necessità come determinazione rigorosa in seno alle relazioni umane. E la totalizzazione subita, in quanto la scopro all'interno della mia libera totalizzazione vissuta, assume la forma di una necessità per due ragioni fondamentali : l'una è che la totalizzazione che mi totalizza_ deve utilizzare la mediazione dei prodotti inerti del lavoro; l'altra è che la molteplicità pratica ha necessariamente a che fare *in ogni caso* con la sua propria inerzia d'esteriorità, cioè con il suo carattere di quantità discreta. Vedremo che l'interiorizzazione del numero non è sempre possibile è che, quando ha luogo, la quantità, -benché vissuta dialetticamente in interiorità, produce in ogni membro del gruppo uno strato profondo d'inerzia (d'esteriorità nell'interiorità). Di conseguenza, il

problema della necessità -che si presenta immediatamente come una struttura della nostra esperienza critica - ci rinvia necessariamente al problema fondamentale dell'antropologia, cioè alle relazioni degli organismi pratici con la materia inorganica.

Non bisognerà perdere mai di vista che l'esteriorità - ossia la quantità e, in altri termini, la Natura - è, per ogni molteplicità d'agenti, sia la minaccia del difuori sia la minaccia del didentro (ne vedremo la funzione nell'antidialettica) ed è in pari tempo il mezzo permanente e l'occasione profonda della totalizzazione. Vedremo anche che è *l'essenza* dell'uomo, nel senso che l'essenza - come passato superato - è inerte e diventa l'oggettivazione superata dell'agente pratico (il che provoca la contraddizione perennemente risolta e perennemente rinascente fra uomo-produttore e uomo-prodotto, in ogni individuo e in seno ad ogni molteplicità).¹³ Apprenderemo inoltre, nel secondo tomo, che è il motore inerte della Storia, in quanto essa sola può sopportare la *novità* che la suggella e che essa conserva, sia come momento irriducibile, sia come ricordo dell'Umanità. Motore inerte e memoria creatrice, in nessun caso la materia inorganica (ma sempre organizzata da noi) è assente dalla storia delle nostre materialità organiche; è la condizione d'esteriorità interiorizzata perché ci sia una storia e questa condizione di principio è l'esigenza assoluta, *che ci sia* una necessità della Storia nel cuore dell'intelligibilità (continuamente dissolta nel movimento stesso dell'intelligenza pratica).¹⁴ Così, la nostra esperienza critica deve dischiuderci l'apoditticità come l'indissolubile unità - a tutti i livelli totalizzanti e totalizzati - di organico e inorganico attraverso tutte le forme che questa relazione può assumere (dalla presenza dell'inorganico in seno all'organismo e attorno ad esso fino all'organizzazione dell'inorganico e alla presenza del numero come esteriorità pura in seno al numero interiorizzato dalla molteplicità organizzata e pratica). Ritroviamo con ciò lo schema dell'esperienza critica. Nel momento regressivo, infatti, troveremo la dialettica costituente, l'antidialettica e la dialettica costitutiva. Nel momento della progressione sintetica bisognerà seguire il movimento totalizzatore che integrerà i tre movimenti parziali in seno alla totalizzazione totale.

Muovendo di qui, potremo porre nella sua vera luce il problema della *possibilità* nella storia (e, in generale, per la *praxis*) e della *necessità* storica. E anche in questo momento progressivo capiremo infine il senso del nostro problema iniziale : che cosa sia la Verità come *praxis* d'unificazione sintetica, che cosa sia la Storia; perché esista qualcosa come una storia umana (dal momento che l'etnografia ci ha fatto conoscere società senza storia); qual è il senso *pratico* della totalizzazione storica così come può manifestarsi oggi a un agente (totalizzatore e totalizzato) situato in mezzo alla Storia in corso.

12. Si sarà senza dubbio rilevato lo stretto legame che unisce la *comprensione*, quale l'ho definita in *Questioni di metodo*, e l'*intellezione*, quale dobbiamo poterla definire se la dialettica esiste. Infatti, la *comprensione* altro non è che la translucidità della *praxis* a se stessa, sia che essa produca, auto-costituendosi, i propri lumi, sia che si ritrovi nella *praxis* dell'altro. In ogni modo, la comprensione dell'atto si fa mediante l'atto (prodotto o riprodotto); la struttura teleologica dell'attività può cogliersi soltanto in un pro-getto che si autodefinisca per il suo fine, cioè per il suo avvenire, e che dal suo avvenire ritorni fino al presente, per chiarirlo come negazione del passato superato. Da questo punto di vista, ogni *praxis* è ritotalizzazione parziale del campo pratico (in quanto quest'ultimo è definito dalla sua stessa negazione — prima totalizzazione *interna* operata dall'agente o dalla molteplicità pratica) e solo perché la mia vita è ritotalizzazione perenne (orizzontale e verticale), posso pervenire al presente dell'altro, muovendo dal suo futuro. Ora, l'abbiamo visto, l'intelligibilità dialettica è definita dal grado di trasparenza della totalizzazione in corso e l'agente pratico può temporalizzare un'evidenza intelligibile solo nella misura in cui, situato all'interno di questa totalizzazione, è anche lui totalizzante e totalizzato. Sembra dunque che l'intellezione sia solo un termine nuovo per designare la comprensione. In tal caso, si rischierà di trovarlo inutile. Eppure si è soliti opporre l'intellezione (riservata ai procedimenti della Ragione analitica) alla comprensione (che s'incontrerebbe solamente nelle scienze umane).

Questa distinzione - per comune che sia - non ha senso.

Non esiste *intelligibilità* nelle scienze della Natura : quando la *praxis* impone il suo sigillo a un settore dell'esteriorità d'inerzia, produce e scopre la necessità come impossibilità che i fatti considerati siano altri da come sono; abbiamo visto come la Ragione *si renda* allora sistema d'inerzia per ritrovare le successioni in esteriorità e per produrre, e insieme scoprire, la necessità come loro sola unità *esterna*. La necessità come successione in esteriorità (gli istanti sono *esterni* fra loro ed è impossibile che si succedano in un ordine diverso) non è che lo spirito che produce e scopre il proprio limite, ossia che produce e scopre *l'impossibilità di pensare nell'esteriorità*.¹⁵ La scoperta del pensiero come impossibilità è appunto il contrario dell'intellezione, dal momento che questa deve consistere nel cogliere una permeabilità del reale alla *praxis* razionale. D'altra parte la *comprensione*, che coglie questa permeabilità nel settore delle scienze umane, è insufficientemente fondata e rischia di degenerare nell'intuizione irrazionale e mistica (simpatia ecc.), se non la si riduce alla *praxis* stessa, in quanto si autoproduce producendo i propri lumi.

E se dobbiamo considerarla un momento della *praxis*, è chiaro che essa è totalizzante e che coglie l'evidenza temporalizzante e temporalizzata delle pratiche - dovunque si producano - in quanto sono totalizzazioni.

In verità non dobbiamo mantenere questa opposizione fra intelligibile e comprensibile. Non si tratta di due ordini di evidenze, nettamente distinti. Se tuttavia conserviamo i due termini, è solo perché la comprensione è come una specie di cui l'intellezione sarebbe il genere. In realtà, conserveremo il termine «comprensibile» per designare ogni *praxis intenzionale* (di un individuo o di un gruppo). E' noto che anche l'affettività è *pratica*. Così non intendiamo limitare la comprensione alla pura e semplice azione o al lavoro. Ogni volta che si può riferire una *praxis* all'intenzione di un organismo pratico o di un gruppo - quand'anche quest'intenzione restasse implicita od oscura per l'agente stesso - c'è comprensione. Ma l'esperienza critica ci condurrà a scoprire azioni senza agente, produzioni senza produttore, totalizzazioni senza totalizzatore, contro-finalità, circolarità infernali. Vedremo anche le molteplicità produrre atti e pensieri totalizzati, senza che gli individui che li compongono si consultino, magari senza che si conoscano. In

tutti questi casi - e in molti altri che scopriremo man mano - la Verità della Storia *non è una*, ovvero l'intéllezione totalizzante deve essere possibile. Quelle libere azioni vagabonde e senza autore che sconvolgono una società, o quegli istituti morti e che permangono, pur avendo perduto ogni significato (e forse avendo assunto un nuovo senso), bisogna che siano totalizzabili, che non rimangano nella Storia in corso come corpi estranei e, di conseguenza, che siano intelligibili. Qui, l'intellezione, più complessa, deve poter cogliere insieme, muovendo dalla totalizzazione in corso, la loro fonte, le ragioni (*interne alla Storia*) della loro disumanità e la loro permeabilità (in quanto tali) all'antropologia totalizzante : deve vederle sorgere e dissolversi nell'unità di un processo dialettico, ossia in rapporto diretto con la *praxis* stessa e come l'esteriorità passeggera di un'interiorità. Chiamo dunque *intellezione* tutte le evidenze temporalizzanti e dialettiche, in quanto devono poter totalizzare *tutte* le realtà pratiche e riservo il nome di *comprensione* all'apprensione totalizzante di ogni *praxis*, in quanto questa viene intenzionalmente prodotta dal suo o dai suoi autori.

Note

1. In realtà questi momenti sono il più delle volte inseparabili. Ma conviene che la riflessione metodologica esprima, almeno, una caparbia di ragione.

2. Mi riferisco qui alla *Critica della Ragion pura* e non alle ultime opere di Kant. Si è molto ben dimostrato che, nell'ultimissima parte della sua vita, l'esigenza d'intelligibilità conduce Kant sino alle soglie della Ragione dialettica.

3. Alcuni esempi: il tutto è interamente presente alla parte come suo senso attuale e suo destino. In questo caso, si oppone a se stesso come la parte si oppone al tutto nella sua *determinazione* (negazione del tutto) è siccome le parti si oppongono fra loro (ciascuna è negazione delle altre, ma ciascuna è il tutto, determinantesi nella sua attività totalizzatrice e conferente alle strutture parziali le determinazioni che reclama dal movimento totale), la parte, in

quanto tale, è mediata dal tutto nei suoi rapporti con le altre parti: all'interno di una totalizzazione, le molteplicità (come connessioni d'esteriorità assoluta: quantità) non si sopprimono ma si interiorizzano, il fatto (lo vedremo parlando dei gruppi) *di essere cento*, diventa, per ciascuno dei cento, un rapporto sintetico d'interiorità con gli altri 99; ciascuno è modificato nella sua realtà particolare dal carattere numerico di essere-centesimo; così la quantità può diventar qualità (come dichiara Engels in base a Hegel) solo in un tutto che reinteriorizzi finanche i rapporti d'esteriorità. Così il tutto (come atto totalizzante) diventa il rapporto tra le parti. In altre parole, la totalizzazione è mediazione tra le parti (considerate nelle loro determinazioni) come rapporto d'interiorità: all'interno di una totalizzazione e grazie ad essa, ogni parte è mediata da tutte nel suo rapporto con ciascuna, e ciascuna è mediazione fra tutte; la negazione (come determinazione) diventa un nesso sintetico di ogni parte con ogni altra, con tutte le altre e con il tutto. Ma, nello stesso tempo, il sistema collegato delle parti condizionantisi mutualmente si oppone al tutto come atto d'unificazione assoluta e ciò *nella misura stessa* in cui il sistema in movimento non esiste e non può esistere se non proprio come l'incarnazione e la realtà presente (qui, ora) del tutto come sintesi in corso. Allo stesso modo, i rapporti sintetici che due (o $n+1$) parti sostengono fra loro, appunto perché sono l'incarnazione efficace del tutto, li oppongono ad ogni altra parte, a tutte le altre come sistema collegato, e, di conseguenza, al tutto sotto la triplice attualità di sintesi in corso, di presenza efficace ad ogni parte e d'organizzazione in superficie. Mi sono limitato qui a indicare alcuni esempi astratti, che però bastano a mostrare il senso dei nessi di interiorità in una totalizzazione in corso. Naturalmente tali opposizioni non sono statiche (come potrebbero essere se la totalizzazione, cosa non impossibile, si concludesse in totalità), ma trasformano di continuo il campo interno, nella misura stessa in cui traducono l'atto in corso nella sua efficacia pratica. È altrettanto chiaro che quel che chiamo tutto non è una totalità, ma l'unità dell'atto totalizzatore, in quanto si diversifica e si incarna nelle diversità totalizzate.

4. Per «astratto», intendo qui *incompleto*. Dal punto di vista della sua realtà particolare, l'individuo non è astratto (si

può dire che è il concreto stesso), ma *a condizione* di aver ritrovato le determinazioni sempre più profonde che lo costituiscono nella sua esistenza come agente storico e, nello stesso tempo, come prodotto della storia.

5. Si vedrà in seguito, ad esempio, come la molteplicità numerica, per farsi gruppo, debba interiorizzare il suo numero (la sua qualità come esteriorità).

6. Questa totalità è semplicemente un momento della totalizzazione pratica. L'agente la considera come definitiva solo per ragioni esterne alla mera unificazione diversificante: per sua utilità, ad esempio. Inoltre vedremo che la totalità edificata gli sfugge, nella misura in cui la sua stessa realizzazione la fa ricadere nell'inerzia originaria e nella pura esteriorità.

7. Nella prospettiva della totalità futura, ogni nuovo stato del sistema organizzato è infatti una *pre-novità* e rivela la propria intelligibilità, in quanto già *superato* dall'unità futura e *non abbastanza nuovo*. Farò l'esempio semplice di un'evidenza intuitiva (e dialettica) confrontata con una dimostrazione geometrica. È molto *evidente* — anzitutto e specialmente per un bambino — che una retta, che incontra un cerchio in un punto qualsiasi, deve anche incontrarlo in un altro punto. Il bambino o l'uomo indotto si renderà conto di questa verità sul cerchio stesso, e dirà della retta disegnata alla lavagna: siccome vi entra, ne dovrà pur uscire. Il matematico non s'accontenta di questa evidenza ingenua: gli occorre una dimostrazione. In primo luogo per tutte le ragioni ben note (e che fanno della geometria un sistema rigoroso. Il che implica che una conoscenza può trovar posto nel sistema soltanto se viene dimostrata, ossia provata secondo le regole proprie alla geometria), ma specialmente perché la dimostrazione è analitica mentre l'evidenza intuitiva di cui ho parlato è dialettica. Si fa sparire il cerchio-oggetto-sensibile, lo si tiene in secondo piano e lo si sostituisce con una delle sue proprietà : esiste un punto situato all'interno del cerchio e che è equidistante da tutti i punti del cerchio; tutti i punti del cerchio sono equidistanti da un punto chiamato centro. Supponiamo un punto, battezzato centro; lo si collega ad una retta con un segmento di retta che si battezza raggio. Si prova allora che esiste sulla retta un altro punto che può venir,

collegato al centro da un segmento uguale al primo. Questa dimostrazione non c'interessa qui: vi ritorneremo parlando della necessità. Ma ciò che conta per noi è che essa distrugge l'unità sensibile e qualitativa del *cerchio-Gestalt* a vantaggio dell'inerte divisibilità dei «luoghi geometrici». Nella misura in cui la *Gestalt* esiste ancora, viene come repressa nel sapere implicito. Resta l'esteriorità, cioè il residuo del movimento generatore. Senonché il *cerchio-Gestalt* è molto più di una forma sensibile: è un movimento organizzatore prodottosi sin dalla concezione della figura e che l'occhio rifà incessantemente. A questo punto possiamo capire che tale determinazione umana dell'indifferenziazione spaziale è *pratica*, o piuttosto che è la *praxis* astratta che riassume in sé tutte le pratiche di chiusura. Allo stesso modo, la retta considerata non è più un insieme di punti definiti; è un *movimento*, l'itinerario più corto da un punto ad un altro, vale a dire: sia una costruzione di strada, sia una legge rigorosa assegnata a questo o quel mobile. In base a tali considerazioni, possiamo capire l'intelligibilità *dialettica* del teorema considerato. Il cerchio, come ideale astratto della chiusura, *rinchiude*. La retta, come ideale del tragitto rigoroso, *rompe gli ostacoli*. O — se non dovesse romperli — «scalpiterebbe» davanti a un baluardo o ad una collina; bisognerebbe abbattere il muro o fare una galleria. Ma poiché si tratta di un tragitto infinito - quindi senza ostacolo reale - cogliamo immediatamente sul disegno geometrico la retta *giunta* al di là del recinto circolare e, in definitiva, ci rendiamo conto del suo movimento solo in base a luoghi non rappresentati sulla lavagna o sul disegno e che sono virtualmente presenti in ciò che vediamo come il destino, il senso e l'avvenire di esso. Ma proprio nella misura in cui l'avvenire indefinitamente rinviato è già presente nell'apprensione percettiva, ciò che vediamo della retta è *già in ritardo* su ciò che non possiamo vederne. Il presente è *già passato* in qualche maniera poiché simultaneamente il mobile si trova all'infinito: la linea diventa una traccia, una scia rapida a dissolversi. Così la vediamo in alto e all'angolo destro della lavagna (per esempio) filante verso il cielo. E, inoltre, le sue due intersezioni con il cerchio (rappresentato invece al centro della lavagna) appaiono nella figura stessa come *passato superato*. Per ristretta e astratta che

possa essere, una temporalizzazione schematica (che la trasformazione della retta in fattore non farebbe che esplicitare) totalizza *l'avventura* della retta. Questa, come il cerchio, per quanto vagamente, è singolarizzata dall'avventura umana. E quando *veniamo* al mobile che attraversa una curva chiusa, in realtà vi *ritorniamo* : la retta è già arrivata all'infinito quando la vediamo tagliare il cerchio. Ed è senz'altro una conoscenza nuova quella dell'incontro di questa duplice organizzazione. Ma l'intelligibilità deriva qui dall'apprensione intuitiva di due pratici contraddittori (per esempio il recinto e la rotaia), ma di cui l'uno domina l'altro, sottomettendosi alla sua legge. La rigidità inflessibile della traiettoria e la durezza assoluta del mobile devono tener conto della resistenza circolare del recinto. Il senso di questo è di creare un *interno* (e anche qui il movimento concluso ci fa cogliere il cerchio — sia esso tracciato dal matematico o costruito da uomini in pericolo — come temporalizzazione totalizzata). Niente è da capire qui se non l'atto generatore, la sintesi che edifica palizzate o che riunisce insieme elementi astratti dello spazio. Il *nuovo* è la traccia lasciata da una temporalizzazione totalizzante sull'assoluta dispersione inerte che rappresenta lo spazio. Essa è intelligibile *in quanto* l'inerzia dispersiva che riunisce *non vi aggiunge nulla di per sé* ed è solo la riproduzione cristallizzata dell'atto generatore. In ogni punto la curva del cerchio è da fare e già fatta. In ogni punto della curva il movimento da fare (la regola della costruzione) è capito in base al movimento fatto (la totalità temporalizzata della sintesi) e reciprocamente (l'opacità *nuova* della determinazione sensibile si dissolve nella regola che la produce e diventa in ogni punto l'abbozzo d'un passato e d'un futuro del movimento).

Quanto al rapporto fra la retta e la curva chiusa, appare qui come avventura temporale e quasi singolarizzata: è la sintesi di due consegne contraddittorie e già eseguite. La curva chiusa resiste all'esteriorità. Doppia: oppone un recinto ad ogni forza esterna; rinchiude in questo recinto un'interiorità. Ma la retta che l'attraversa, rompendo la chiusura, si trova soggetta alla legge d'interiorità: bisogna che ritorni all'esterno donde è venuta, secondo la regola che definisce il suo movimento. Quindi «l'ingresso» del mobile esige la sua «uscita» proprio perché l'ha trasformato in determinazione dell'interiorità del

cerchio. Ma, inversamente, la retta, attraversando la curva, realizza l'esteriorità del contenuto interno. L'intelligibilità pratica dell'avventura geometrica è dovuta a questa nuova organizzazione che realizza, *mediante noi stessi* e mediante il movimento che rifacciamo, l'esteriorizzazione dell'interno (azione della retta sul cerchio) e l'interiorizzazione dell'esterno (la retta si fa interna per attraversare l'ostacolo, obbedisce alle strutture del cerchio). Ma questa sintesi di contraddittori, nella sua novità superata, viene decifrata in base alle totalizzazioni future, cioè a operazioni che s'effettuano con la semplice indicazione che bisogna effettuarle.

A ben considerare questo caso così semplice, è chiaro che l'intuizione sensibile è solo l'atto generatore delle due determinazioni spaziali, in quanto l'agente comprende la sua operazione parziale in base a una doppia *praxis* totale (tracciare la retta e chiudere il cerchio). Insomma, l'evidenza dialettica illumina l'atto in corso valendosi dell'atto totalizzato e la natura del materiale interviene solo per qualificare la *praxis* informatrice (beninteso, ciò non è più vero quando il materiale diventa concreto - avremo modo di parlarne a lungo; ma il principio dell'evidenza dialettica deve essere, in ogni caso, la comprensione di una *praxis* in corso, alla luce del suo termine finale). La comprensione immediata della novità pratica sembra inutile e quasi puerile nell'esempio citato, perché il geometra non s'interessa agli atti ma alle loro tracce. Gli importa poco di sapere se le figure geometriche siano astrazioni, o schemi limite di un lavoro reale: ciò che l'interessa, è ritrovare i rapporti d'esteriorità radicale sotto il suggello d'interiorità che viene imposto alle figure generandole. Ma, proprio perciò, l'intelligibilità scompare. Si studiano, infatti, sintesi pratiche, in quanto l'azione sintetica diventa pura designazione passiva che permette di stabilire rapporti d'esteriorità tra gli elementi che ha accostati. Vedremo come il pratico-inerte ritrovi questa esteriorizzazione in passività dell'interiorizzazione pratica e come, seguendo tale processo, si possa definire *l'alienazione* nella sua forma originaria.

8. Qui bisogna intendere: l'esperienza dialettica dell'alienazione come *possibilità a priori* della *praxis* umana, in base alle alienazioni *reali* che offre la Storia concreta. Non

sarebbe concepibile, infatti, che l'attività umana fosse *alienata*, o che le relazioni umane potessero essere *reificate*, se qualcosa come l'alienazione o la reificazione non fosse dato nella relazione *pratica* dell'agente con l'oggetto dell'atto e con gli altri agenti. Né la libertà desituata di taluni idealisti, né la relazione hegeliana della coscienza con se stessa, né il determinismo meccanicista di taluni pseudomarxisti, potrebbe renderne conto. Solo nel rapporto concreto e sintetico fra l'agente e l'altro con la mediazione della cosa, e fra l'agente e la cosa con la mediazione dell'altro, potremo trovare i fondamenti d'ogni alienazione possibile.

9. La dialettica della passività non è in alcun modo riducibile alla ragione analitica, che è la costruzione *a priori* dell'ambito inerte (spazio-temporale) dell'esteriorità come tale, o, se si preferisce, che è la dialettica attribuentesi su un'esteriorità per cogliere l'esterno e manifestantesi solo e implicitamente nella direzione unitaria del procedimento passivo dell'esteriorità esteriorizzata. Chiamiamo dialettica della passività o antidialettica, il momento dell'intelligibilità corrispondente a una *praxis* rivolta contro se stessa, in quanto viene restituita come suggello permanente dell'inerzia. A questo livello, l'inerzia stessa che diventa dialettica in quanto suggellata, è ciò di cui dovremo occuparci: non *in quanto* è pura inerzia, ma in quanto ci si deve collocare dal punto di vista dell'esteriorità inerte, per ritrovare la *praxis* passivizzata (per es. la circolazione monetaria). Questa pseudodialettica, o dialettica capovolta, ha le parvenze immediate della magia, ma possiede il suo tipo di razionalità che dovremo scoprire.

10. Nel testo francese: *rassemblement*. Purtroppo il termine italiano «assemblamento» — almeno nel suo uso corrente — viene sempre impiegato in senso molto stretto, e mai in senso figurato; perciò non è l'esatta traduzione della categoria sartriana. L'ho scelto in mancanza di meglio, dato che, come risulterà sempre più chiaro in seguito (cfr. cap. D, «I collettivi», soprattutto da p. 389 in poi), i termini «raggruppamento» e «gruppo» hanno, nel nostro contesto, tutt'altro significato, (n. d. t.)

11. L'alienazione — ovviamente — è un fenomeno molto più complesso e le cui condizioni, come vedremo, si situano a tutti i livelli dell'esperienza. Bisogna tuttavia indicarne qui il

fondamento. Per esempio: l'alienazione esiste nel gruppo pratico come pericolo permanente. Ma ciò sarebbe incomprensibile se non si ammettesse che il gruppo più vivo e più unito resta sempre in pericolo di ritornare alla serie da cui è uscito.

12. Quando formulo così l'ultima connessione di queste realtà, non interrompo l'enumerazione delle unità contraddittorie in considerazione dei due termini di paragone : e nulla impedirebbe di concepire *circolarmente* altri momenti dialettici, in cui ritroveremmo, a rovescio, la successione delle unità precitate. Interrompo qui l'enumerazione, soltanto perché il movimento stesso della totalizzazione strutturale e storica esige, come vedremo, che tali unità *ed esse sole* segnino i momenti della nostra esperienza.

13. L'oggettivazione dell'uomo è l'inerte suggellato. Così, l'oggettivazione superata - in quanto l'uomo pratico vi vede la sua essenza - è, alla fin fine, il robot. In questo strano mondo che descriviamo, il robot è l'essenza dell'uomo; ciò vuol dire che si supera in libertà verso l'avvenire, ma che si pensa come robot, non appena si volge sul suo passato. *Apprende se stesso sull'inerte* e, di conseguenza, è vittima della sua immagine reificata, prima ancora di ogni alienazione.

14. Infatti, c'è contraddizione tra l'intelligibilità e la necessità. La intelligibilità dà la perfetta evidenza del nuovo in base al vecchio; fa assistere alla produzione trasparente e pratica del nuovo in base ai fattori anteriormente definiti e alla luce della totalizzazione. Ma la luce, *appunto* perché è dovunque, dissolve quel governo dall'esterno che la necessità è e rimane — come vedremo - persino nei procedimenti del pensiero. Questo infatti si limita a sopprimere ogni possibilità ponendo semplicemente *dall'esterno* l'impossibilità, date *g* e *z*, che il fenomeno *x* non si produca (e, naturalmente, tale impossibilità concerne in pari tempo i procedimenti del pensiero). L'intellezione dialettica, proprio nella misura in cui dà l'intuizione piena e temporalizzata del movimento organizzatore per cui *g* e *z* si trovano unificate in *x* per la loro semplice connessione d'interiorità (nella totalizzazione in corso), tende ad assorbirsi nella temporalizzazione stessa di questa evidenza. La trasparenza è di per se stessa la sua garanzia e il problema originario non sta nel limitare i

possibili, ma nel cogliere in tutti i suoi momenti e in base alla totalità futura la piena realizzazione di *una* possibilità. L'evidenza tende a rifiutare l'apoditticità, nella misura in cui la necessità tende a respingere l'evidenza. Ma nella misura in cui l'evidenza storica deve sempre mostrare i nessi d'interiorità, in quanto uniscono e trasformano — parzialmente — una diversità *esterna* (di cui ogni elemento è esterno agli altri, esterno a se stesso e governato dall'esterno), nella misura altresì in cui tali nessi interni sono permeati da una quasi-esteriorità, a causa della loro stessa attività, la necessità appare in seno all'evidenza come l'inerzia formale dell'intelligibilità; ogni rimaneggiamento tende a dissolverla nel movimento stesso che limita l'inerte diversità e sembra, per un momento, comunicargli una forza interna e autonoma; ma riappare proprio al termine della totalizzazione parziale come la struttura ossea, lo scheletro dell'evidenza : quindi l'intelligibilità della *praxis* verrà a urtare contro il *risultato* di questa *praxis*, così com'era insieme pro-gettato e *sempre altro*, e tale risultato *in quanto altro* (ossia in quanto collegato a tutto, *anche* mediante l'esteriorità) si presenterà come *qualcosa che non ha potuto essere* differente da quel che è (e proprio perciò i procedimenti totalizzanti del pensiero si daranno come tali da non poter essere stati se non quali sono stati). Per fornire di ciò un'immagine ancor più chiara di un esempio, ricorderò che nei romanzi e nelle opere drammatiche la lettura è una totalizzazione (come la vita del lettore). In base alla duplice totalizzazione che si opera attraverso la Storia e come propria vita singola e particolare, il lettore affronta l'opera come totalità da ritotalizzare nella sua singolarità propria. L'intellezione dei comportamenti o dei dialoghi deve essere — se l'opera è soddisfacente per lo spirito - ad un tempo la translucidità dell'imprevedibile (si assiste alla nascita d'una *replica*, ad esempio, come ritotalizzazione parziale della situazione e dei conflitti) e, nella misura in cui ogni momento cade in un passato d'inerzia, l'impossibilità subita (dalla memoria immediata) che questo momento non sia stato ciò che è stato.

15. Quando dico «che produce», è naturale che non penso alle «categorie» kantiane. Il *sigillo* imposto all'esteriorità è solo un'operazione pratica (per esempio la costruzione di un modello

meccanico o di un sistema sperimentale).

**LIBRO PRIMO. DALLA «PRAXIS» INDIVIDUALE AL
PRATICO-INERTE**

A. Sulla «praxis» individuale come totalizzazione

Se la dialettica è possibile, dobbiamo poter rispondere alle seguenti quattro domande : come la *praxis* può essere, in se stessa e ad un tempo, esperienza della necessità e della libertà se, stando alla tesi della logica classica, non si può cogliere né l'una né l'altra nel processo empirico? Se è vero che la razionalità dialettica è una logica della totalizzazione, come può la Storia, questo pullulare di destini individuali, darsi come movimento totalizzatore senza che si cada nella strana aporia per cui, per totalizzare, bisogna già essere principio unificato o, se si preferisce, per cui solo le totalità in atto possono totalizzarsi? Se la dialettica è una comprensione del presente attraverso il passato e l'avvenire, come può esserci un avvenire storico? Se la dialettica deve essere materialista, come dobbiamo intendere la materialità della *praxis* e il suo rapporto con tutte le altre forme della materialità?

La scoperta fondamentale dell'esperienza dialettica, lo ricordo subito, è che l'uomo è «mediato» dalle cose nella misura in cui le cose sono «mediate» dall'uomo. Dovremo tener presente questa verità nella sua interezza per svilupparne tutte le conseguenze : è quel che si dice la *circolarità* dialettica; l'esperienza deve stabilirla, come vedremo. Se però non fossimo già esseri dialettici, non potremmo neppure capirla. La presento in partenza non come verità, e neanche come ipotesi, ma come il tipo di pensiero che ci vuole, *programmaticamente*, per illuminare un'esperienza che si svolge da sé.

Sul terreno più superficiale e più familiare, l'esperienza rivela *anzitutto*, nell'unità dei nessi dialettici, l'unificazione come movimento della *praxis* individuale, la pluralità, l'organizzazione della pluralità e la pluralità delle organizzazioni. Basta aprire gli occhi per rendersene conto. Il problema per noi è quello dei nessi. Se ci sono più individui, *chi* totalizza? o *che*?

La risposta immediata ma insufficiente, è che non ci sarebbe nemmeno un abbozzo di totalizzazione parziale se l'individuo non fosse *per se stesso* totalizzante. *Tutta la dialettica storica poggia sulla praxis individuale in quanto questa è già dialettica*, cioè nella misura in cui l'azione è di per se stessa superamento negatore di una contraddizione, determinazione di una contraddizione presente in nome di una totalità futura, lavoro reale ed efficace della materia. Tutto ciò lo sappiamo, l'esperienza soggettiva ed oggettiva ce l'ha insegnato da un pezzo. Il nostro problema è invece: che cosa sarà mai *la* dialettica se vi sono soltanto uomini e se questi sono tutti dialettici? Ma ho detto che l'esperienza fornisce da sola la propria intelligibilità. Bisogna dunque vedere al livello della *praxis* individuale (poco ci importa, per ora, quali siano le costrizioni collettive che la suscitano, la limitano o la privano d'efficacia) qual è la razionalità propriamente detta dell'azione.

Tutto si rivela nel *bisogno* : è il primo rapporto totalizzante di questo essere materiale, un uomo, con l'insieme materiale di cui fa parte. Tale rapporto è *univoco* e d'*interiorità*. Con il bisogno, infatti, compare nella materia la prima negazione di negazione e la prima totalizzazione. Il bisogno è negazione di negazione nella misura in cui si denuncia come una *manca*za all'interno dell'organismo, è positività nella misura in cui grazie ad esso la totalità organica tende a conservarsi *come tale*. La negazione primitiva è, infatti, una prima contraddizione fra organico e inorganico, nel doppio senso che la mancanza si definisce *per una totalità* ma, d'altra parte, una *lacuna*, una *negatività* in quanto tale, ha un tipo d'esistenza *meccanica* e, in ultima analisi, *ciò che manca* può venir ridotto a elementi disorganizzati o meno organizzati o, semplicemente, a carne morta, ecc. Da questo punto di vista, la negazione di questa negazione si attua superando l'organico verso l'inorganico : il bisogno è rapporto d'*immanenza univoca* con la materialità circostante, in quanto l'organismo cerca di *nutrirsene*, esso è quindi già totalizzante, e doppiamente : infatti è nient'altro che la totalità vivente che si manifesta come totalità e che svela la materialità circostante, all'infinito, come campo complessivo delle possibilità di appagamento. Sul piano che c'interessa, il superamento in base al bisogno non ha

nulla di misterioso, perché la condotta originaria del bisogno di cibo, ad esempio, ripete le condotte elementari della nutrizione: masticazioni, salivazioni, contrazioni gastriche, ecc. Il superamento si manifesta qui come la semplice unità di una funzione totalitaria che si esercita a vuoto. Senza l'unità delle condotte elementari in seno al tutto, la fame non esisterebbe, non ci sarebbe che uno sparpagliamento di comportamenti impazziti e sconnessi. Il bisogno è una funzione che, se si pone per sé e si totalizza come funzione, è ridotta a diventare gesto, cioè a funzionare per se stessa e non nell'integrazione della vita organica. E, attraverso quest'isolamento, l'organismo corre il rischio di disgregarsi; è il pericolo di morte. Questa prima totalizzazione è *trascendente* nella misura in cui l'organismo trova il suo essere fuori di sé - immediatamente o mediatamente - nell'essere inanimato; il bisogno costituisce la *prima contraddizione* poiché l'organico dipende, nel suo essere, direttamente (ossigeno) o indirettamente (cibo) dall'essere non organizzato e, reciprocamente, il controllo delle reazioni impone all'inorganico uno *status* biologico. Si tratta, infatti, di due *status* della stessa materialità in quanto, tutto porta a crederlo,¹ i corpi viventi e gli oggetti inanimati sono costituiti dalle stesse molecole; ma questi *status* sono contraddittori perché l'uno suppone un rapporto d'interiorità fra il tutto come unità e le relazioni molecolari, mentre l'altro è di pura exteriorità. Tuttavia, la negatività e la contraddizione vengono all'inerte mediante la totalizzazione organica. La materia circostante riceve sin dalla comparsa del bisogno un'unità passiva per il solo fatto che una totalizzazione in corso vi si riflette come totalità. Onde si può dire che la Natura, nella sua prima forma, è la materia svelata come totalità passiva da un essere organico che tenta di trovarvi il suo essere. Sin d'ora, il bisogno cerca in essa le possibilità di venir soddisfatto in base al campo totale; ed è la totalizzazione a scoprire nella totalità passiva il proprio essere materiale come abbondanza o penuria.

Ma proprio mentre la Natura appare, per la mediazione del bisogno, come falso organismo, l'organismo si esteriorizza in essa come pura materialità. Infatti, lo statuto biologico si sovrappone nell'organismo allo *status* fisico-chimico. Ora, se è vero che nell'interiorità dell'assimilazione le molecole sono

controllate e filtrate in intimo rapporto con la totalizzazione permanente, l'organismo vivente, quando è svelato dal punto di vista dell'esteriorità, soddisfa a tutte le leggi esterne. In tal senso, si potrebbe dire che la materia, fuori di esso, lo riduce allo *status* inorganico nella misura stessa in cui ne viene trasformata in totalità. Appunto perciò, esso è *in pericolo* nell'universo; questo infatti nasconde anche la possibilità del *non-essere* dell'organismo. Inversamente, per trovare il suo essere nella Natura o per proteggersi contro la distruzione, la totalità organica deve farsi materia inerte : solo in quanto sistema meccanico, infatti, può modificare la materialità circostante; così l'uomo mosso dal bisogno è una totalità organica che si rende di continuo suo proprio utensile nell'ambito dell'esteriorità. La totalità organica agisce sui corpi inerti tramite il corpo inerte *che essa è e fa sì d'essere. Lo è* nella misura in cui è già sottomessa a tutte le forze fisiche che la denunciano a se stessa come pura passività; *fa sì d'essere* il suo essere nella misura in cui con l'inerzia, appunto, e dal di fuori, un corpo può agire su un altro corpo nell'ambito dell'esteriorità. L'azione del corpo vivo sull'inerte può esercitarsi direttamente, oppure con la mediazione di un altro corpo inerte, nel qual caso chiamiamo utensile l'intermediario. Ma non appena il corpo, in quanto organico, assume la propria inerzia come mediazione tra la materia inerte e il suo bisogno, ecco che la strumentalità, il fine e il lavoro vengono dati insieme : la totalità da conservare è infatti proiettata come totalizzazione del movimento per cui l'organismo vivente utilizza la sua inerzia per vincere l'inerzia delle cose. A questo livello il superamento dell'esteriorità verso l'interiorizzazione si caratterizza in pari tempo come esistenza e come *praxis*. Funzione organica, bisogno e *praxis* sono rigorosamente collegati in un ordine dialettico : con l'organismo, infatti, il tempo dialettico è entrato nell'essere, poiché l'essere vivente può perseverare solo rinnovandosi; questo rapporto *temporale* del futuro con il passato attraverso il presente non è nient'altro che il rapporto funzionale della totalità con se stessa : essa è il proprio avvenire al di là di un presente di disintegrazione reintegrata. Insomma, l'unità vivente si caratterizza per la decompressione della temporalità dell'istante; ma la nuova temporalità è una sintesi elementare fra mutamento e identità

poiché l'avvenire governa il presente nella misura in cui quest'avvenire si identifica rigorosamente con il passato. Il processo ciclico - che caratterizza insieme il tempo biologico e quello delle prime società -² viene spezzato *dal di fuori* e per azione dell'ambiente circostante, in quanto la penuria, come realtà contingente e ineluttabile, interrompe gli scambi. Tale interruzione è vissuta *come negazione*, nel senso che il movimento ciclico, o funzione, si riproduce a vuoto, negando appunto perciò l'identità di futuro e passato e ricadendo al livello di un'organizzazione circolare *presente* e condizionata dal passato; questo scarto è la condizione necessaria perché l'organismo non sia più l'ambito e il destino della funzione, ma il suo fine: la sola differenza, infatti, tra la temporalità sintetica primitiva e il tempo della *praxis* elementare proviene dalla materialità circostante che trasforma - per l'assenza di quanto l'organismo vi cerca - la totalità come realtà futura in *possibilità*. Il bisogno come negazione della negazione è l'organismo stesso che si vive nel futuro attraverso i disordini presenti come sua peculiare possibilità e, di conseguenza, come la possibilità della sua peculiare impossibilità; è la *praxis*, in primo luogo, non è niente altro che il rapporto fra l'organismo, come fine esterno e futuro, e l'organismo presente come totalità minacciata; è la funzione esteriorizzata. La vera differenza non sta tra la funzione come assimilazione inferna e la costruzione di strumenti in vista di un fine. Gli animali di molte specie, infatti, si rendono da soli strumento : vale a dire, la materia organizzata produce da sé l'inorganico o il pseudo-inerte : ho detto che l'organismo può agire su quel che circonda solo ricadendo provvisoriamente al livello dell'inerzia; gli animali-strumento si rendono inerti in permanenza per proteggere la loro vita o, se si preferisce, anziché utilizzare la loro propria inerzia, la riparano dietro un'inerzia costruita : a questo livello ambiguo si può scorgere il passaggio dialettico dalla funzione all'azione. Il *progetto* come trascendenza non è altro che l'esteriorizzazione dell'immanenza. In realtà la trascendenza è già nel fatto funzionale della nutrizione e della disassimilazione, poiché in esso scopriamo un rapporto di interiorità univoca tra due stati della materialità. E, reciprocamente, la trascendenza contiene in sé l'immanenza, poiché la sua relazione con il fine e con

quel che circonda resta di interiorità esteriorizzata.

Dunque, benché inizialmente l'universo materiale possa rendere impossibile l'esistenza dell'uomo, solo attraverso l'uomo la negazione viene all'uomo e alla materia. In base a ciò possiamo capire nella sua intelligibilità originaria la famosa legge della «negazione della negazione» che Engels ha il torto di presentare, in fondo, come irrazionale «astratto» delle leggi naturali. In realtà, la dialettica della Natura - sia che la si cerchi nei «cambiamenti di stato» in generale, sia che se ne faccia la *dialettica del di fuori* nella storia umana - è incapace di dare una risposta a questi due problemi essenziali : perché esiste qualcosa come una negazione, nel mondo naturale o nella storia umana ? Perché e in quali circostanze definite la negazione di una negazione dà luogo ad un'affermazione? Non si vede infatti perché le trasformazioni di energia - anche se sono «vettoriali» come vuole Naville, *anche* se talune sono reversibili e altre irreversibili, anche se, come nelle esperienze chimiche, talune reazioni parziali si producono all'interno della reazione complessiva e l'alterano -³ potrebbero essere considerate come negazioni, se non da uomini e per indicare convenzionalmente la direzione del processo. Senza dubbio la materia passa da uno stato all'altro. Questo vuol dire che c'è cambiamento. Ma un cambiamento materiale non è né affermazione né negazione, esso non ha *distrutto* perché nulla era *costruito*, non ha *infranto resistenze* perché le forze in gioco hanno solo dato il risultato che dovevano dare; sarebbe assurdo sia dichiarare che due forze opposte ed esercitantesi su di una membrana *si negano*, sia dire che *collaborano* per determinare una certa tensione; tutto quello che si può fare è utilizzare *l'ordine negativo* per distinguere una direzione dall'altra.

Non può darsi *resistenza* (né, di conseguenza, forze negative), se non all'interno di un movimento che si determina *in funzione dell'avvenire*, cioè di una certa forma d'integrazione. Se il termine da raggiungere non è fissato in partenza, come si potrebbe mai anche solo concepire un freno? In altre parole, niente negazione se la totalizzazione futura non è presente ad ogni momento come totalità detotalizzata dell'insieme considerato. Quando Spinoza dice: «Ogni determinazione è negazione», ha ragione *dal suo punto di vista*, perché la

sostanza, ai suoi occhi, è una totalità infinita. Questa formula è dunque uno strumento di pensiero per descrivere e comprendere i *rapporti interni del tutto*. Ma se la Natura è un'immensa decompressione dispersiva, se i rapporti dei fatti naturali sono solo da concepire sul modo dell'esteriorità, la singola connessione di talune particelle e il piccolo sistema solare che ne risulta provvisoriamente non è in alcun modo una *particolarizzazione*, salvo in un senso puramente formale, logico e idealista. Poiché dire che una molecola, *per il fatto* di entrare 'in questa o quella combinazione *non* è in quell'altra, è ripetere in forma negativa la proposizione che si vuole affermare, come quei logici che sostituiscono «Tutti gli uomini sono mortali» con «Tutti i non-mortali sono non-uomini».

La determinazione sarà negazione reale se isola il determinato in seno ad una totalizzazione o ad una totalità. Ora, la *praxis* nata dal bisogno è una totalizzazione, il cui movimento verso il proprio fine trasforma *praticamente* quel che circonda in una totalità. Da questo duplice punto di vista, il movimento del negativo riceve la sua intelligibilità. Da una parte, infatti, l'organismo genera il negativo come ciò che distrugge la sua unità : la disassimilazione e l'escrezione sono le forme ancora opache e biologiche della negazione, in quanto sono un movimento orientato di rifiuto; allo stesso modo la *manca*nza appare con la funzione, non soltanto come semplice lacuna inerte ma come opposizione della funzione a se medesima; il bisogno infine, con il suo stesso esistere, pone la negazione poiché è, appunto, una prima negazione della mancanza. Insomma l'intelligibilità del negativo come struttura dell'essere non può apparire che collegata a un processo di totalizzazione in corso; la negazione si definisce come *forza opposta* in base a un'anteriore forza d'integrazione e in rapporto alla totalità futura come destino o come fine del movimento totalizzatore. Più profondamente e più oscuramente, l'organismo stesso come superamento della molteplicità d'esteriorità è una prima negazione univoca, perché conserva in sé la molteplicità e si unifica contro di essa senza poterla sopprimere. Essa è il suo pericolo, il suo rischio perenne e, nello stesso tempo, la sua mediazione con l'universo materiale che lo circonda e che può negarlo. Così la negazione è determinata dall'unità; e, inoltre, solo *con l'unità* e *nell'unità*

può manifestarsi. Non *in primo luogo* come forza di senso contrario ma, e ciò finisce per essere la stessa cosa, come determinazione parziale del tutto in quanto essa si pone per sé. Muovendo da tali esperienze si potrebbe fondare una logica dialettica della negazione come rapporto delle strutture interne fra di loro e con il tutto in una totalità fatta o in una totalizzazione in corso. Si vedrebbe infatti che, nel campo d'esistenza e di tensione determinato dal tutto, ogni particolarità si produce nell'unità di una contraddizione fondamentale: essa è determinazione del tutto e, come tale, è il tutto a darle l'essere; in un certo senso, anzi, in quanto l'essere del tutto esige che sia presente in tutte le sue parti, *coincide con il tutto*; ma, nello stesso tempo, come arresto, ritorno su di sé, delimitazione, non è il tutto, contro cui appunto (e non contro esseri trascendenti questa totalità) essa si particolarizza; ma tale particolarizzazione nell'ambito di una contraddizione si attua proprio come negazione d'interiorità : come particolarizzazione *del tutto*, essa è il tutto che s'opponesse a se stesso attraverso una particolarità governata e dipendente da lui; in quanto determinazione, cioè in quanto limitazione, si definisce come quel nulla che vieta la ritotalizzazione del tutto e che si liquiderebbe in essa, se essa dovesse aver luogo. L'esistenza di questo nonessere come *rapporto in corso* tra il tutto costituito e la totalizzazione costituente, cioè tra il tutto come risultato futuro, astratto ma *già lì*, e la dialettica come processo che tende a costituire nella sua realtà concreta la realtà che lo definisce come suo avvenire e suo termine, proprio l'esistenza di questo nulla attivo (totalizzazione che pone i suoi momenti) e passivo insieme (*il tutto, come presenza dell'avvenire*), costituisce la prima negazione intelligibile della dialettica. E solo nella totalità, come unità astratta d'un campo di forze e di tensione, la negazione della negazione deve diventare affermazione. Infatti, comunque si manifesti - si tratti della liquidazione del momento parziale o dell'apparizione d'altri momenti in conflitto con il primo (cioè d'una differenziazione, o anche d'una frammentazione della totalità parziale in parti più piccole) - la nuova struttura è negazione della prima (sia direttamente, sia in quanto attira, con la sua sola presenza, il rapporto della prima con il tutto); per cui il tutto si manifesta in questa seconda struttura, che

pure è da esso prodotta e sostenuta, come totalità che riprende in sé le determinazioni particolari e le sopprime, sia mediante una pura e semplice liquidazione della loro particolarità, sia differenziandosi intorno ad esse e nei loro confronti in modo da inserirle in un ordine nuovo, che diviene a sua volta il tutto in quanto struttura differenziata. Questa logica delle totalizzazioni sarebbe un sistema astratto di proposizioni riferentesi alla molteplicità possibile dei rapporti tra un tutto e le sue parti, e delle parti tra loro, direttamente e attraverso il loro rapporto con il tutto. È assolutamente inutile costruire qui tale sistema che ciascuno può ritrovare da sé. Mi limito a notare che il contenuto di queste proposizioni, benché astratto, non sarebbe *vuoto* come i giudizi analitici della logica aristotelica; e che, per quanto tali proposizioni siano sintetiche, esse rappresentano da sole una *vera e propria intelligibilità*; in altri termini, basta stabilirle in base ad una totalità (qualsiasi, d'altronde) perché possiamo *capirle* nell'evidenza. Lo vedremo in seguito.

Ritorniamo al bisogno. Nel momento in cui traversa il mondo circostante verso il proprio fine, che è qui la restaurazione d'un organismo negato, il progetto unifica il campo d'utensilità intorno a sé, per farne una totalità che serva da sfondo agli oggetti particolari che devono aiutarlo nel suo compito; ciò vuol dire che il mondo delle propaggini è costituito praticamente come l'unità delle risorse e dei mezzi; ma siccome l'unità dei mezzi non è altro che il fine e questo rappresenta la totalità organica in pericolo, cogliamo qui *per la prima volta* un rapporto nuovo e capovolto fra i due «stati della materia»: la pluralità inerte diventa totalità per essere stata unificata dal fine come campo strumentale, ed è quindi in se stessa il fine caduto nell'ambito della passività. Ma la sua inerzia, lungi dal nuocere al suo carattere di totalità fatta, ne è il supporto. Nell'organismo, i nessi d'interiorità dissimulano quelli d'esteriorità; nel campo strumentale, è il contrario: la molteplicità d'esteriorità è sottesa da un nesso d'unificazione interna ed è la *praxis* che, in funzione del fine perseguito, ricompone di continuo l'ordine d'esteriorità sulla base di un'unità profonda. A questo punto nasce un secondo tipo di negazione, poiché esiste una nuova totalità, passiva e unificata insieme, ma che non cessa di ricomporsi, sia per l'azione

diretta dell'uomo, sia in virtù delle sue peculiari leggi d'esteriorità. In entrambi i casi i cambiamenti si operano su una base d'unità preliminare e diventano il destino della suddetta totalità, anche se hanno origine altrove, in capo al mondo : tutto quel che si produce in un tutto, anche la disintegrazione, è un evento totale della totalità in quanto tale, ed è intelligibile solo in base alla totalità. Ma il conio della pluralità totalizzata, costituendo qua o là sintesi passive, infrange all'interno del tutto costituito il rapporto d'integrazione immediata degli elementi con il tutto; l'autonomia relativa della parte così formata deve necessariamente agire da freno rispetto al movimento d'insieme; il movimento vorticoso della totalizzazione parziale si costituisce dunque come una negazione del movimento totale. Di conseguenza, anche se si tratta di un rimaneggiamento necessario alla *praxis*, la sua negazione *diventa* autonegazione : il rapporto fra gli elementi integrati e il tutto parziale è più preciso, meno «indeterminato» che la sua relazione con la totalizzazione d'insieme, ma è anche meno ampio e meno ricco. L'elemento, tramite questo nuovo nesso d'interiorità esteriorizzata, respinge un complesso di possibilità oggettive che erano quelle di ogni elemento in seno al movimento generale, e s'impoverisce. Perciò il rapporto di questa totalità parziale con la totalità totale si manifesta come conflitto, e l'integrazione assoluta esige che venga infranta la determinazione singola, in quanto rischia di costituire una nuova pluralità. Inversamente, l'inerzia e le necessità dell'integrazione parziale obbligano ogni parte della totalità relativa a resistere alle pressioni del tutto. Infine la determinazione di una totalità parziale, in seno alla totalità detotalizzata, ha per effetto necessario di determinare anche, ma negativamente, l'insieme che resta al di fuori di tale integrazione *come una totalità parziale*. L'unità d'esteriorità delle regioni non integrate, in rapporto alla zona d'integrazione parziale (sono anzitutto quelle che *non sono* state integrate) si cambia in unità d'interiorità, ossia in una determinazione integrante, per il semplice fatto che, in una totalità, persino l'esteriorità si manifesta in rapporti d'interiorità. Nello stesso tempo, la relazione con il tutto di questa nuova totalizzazione varia : sia che si ponga a sua volta

per sé, il che ha per effetto di far esplodere definitivamente la totalizzazione in corso, sia che s'identifichi al tutto e lotti per riassorbire la zona appena affiorata, sia infine che venga dilaniata dalla contraddizione che si pone *ad un tempo* come il tutto o, in ogni caso, come il processo di totalizzazione e come momento parziale che trae le sue determinazioni dall'opposizione all'Altro.

L'uomo che produce la sua vita nell'unità del campo materiale è condotto dalla *praxis* stessa a determinare settori, sistemi, oggetti privilegiati in questa totalità inerte; non può costruire i suoi utensili - e ciò vale tanto per gli strumenti di cultura nei primitivi, quanto per l'utilizzazione pratica dell'energia atomica - senza introdurre determinazioni parziali nell'omogeneità di quel che lo circonda (si tratti della terra o di una stretta fascia costiera tra il mare e la foresta vergine); così egli s'oppone a se stesso tramite la mediazione dell'inerte; e, reciprocamente, la forza costruttrice del lavoratore oppone la parte al tutto nell'inerte, all'interno dell'unità «naturale»; ne vedremo cento esempi più avanti. Ciò vuol dire anzitutto che la negazione diventa interna all'ambito stesso dell'esteriorità, e, in secondo luogo, che è una reale opposizione di forze. Ma tale opposizione viene doppiamente alla Natura dall'uomo perché la sua azione costituisce, insieme, il tutto e la frattura del tutto. Il *lavoro*, qualunque sia, può esistere solo come totalizzazione e contraddizione superata. Dopo aver costituito, in un primo momento, quel che circonda come adibito in cui il lavoratore deve autoprodursi, tutti i procedimenti ulteriori saranno negazioni nella misura in cui sono positivi. E tali negazioni non possono venir intese se non come momenti che si pongono per sé, poiché la ricaduta dell'inerzia accresce la loro separazione in seno al tutto. Così il procedimento successivo del lavoro deve essere necessariamente il rimettere a contatto l'oggetto creato, all'interno del tutto, con gli altri settori, e la loro unificazione da un punto di vista nuovo, negando la separazione. Ma l'intelligibilità di quel nuovo procedimento che è la negazione della negazione consiste appunto, ancora una volta, nella totalità primaria. Nulla permette d'affermare *a priori*, in un sistema realista e materialista, che la negazione della negazione debba dare una nuova affermazione, finché non si sia definito il tipo di realtà

in cui tali negazioni si producono. Anche nell'universo umano, che è quello delle totalità, esistono situazioni perfettamente definite e suscettibili di venir classificate, in cui la negazione della negazione è una nuova negazione : ciò perché in tali casi eccezionali totalità e ricorrenza interferiscono. Ma non se ne può parlare qui. È sicuro, comunque, che la negazione della negazione costituisce un insieme indeterminato, *tranne* se è considerata come producentesi all'interno d'una totalità. Ma la negazione della negazione sarebbe, anche nella totalità, un ritorno al punto di partenza, se non si trattasse di una totalità superata verso un fine totalizzatore. La soppressione delle organizzazioni parziali del campo strumentale avrebbe la conseguenza di ricondurci all'organizzazione originaria del circostante ambito unificato (come quando si fanno sparire le tracce di un avvenimento, di un'esperienza o di una costruzione), se il movimento per sopprimerle non s'accompagnasse ad uno sforzo per conservarle: cioè se non le si dovesse considerare come una tappa verso un'unità di *differenziazione*, nella quale un nuovo tipo di subordinazione delle parti al tutto e di coordinamento delle parti fra loro deve essere realizzato. È appunto quel che capita necessariamente, poiché il fine non sta tanto nel preservare per sé ed in sé l'unità del campo d'azione, quanto nel trovare in esso gli elementi materiali suscettibili di conservare o restaurare la totalità organica che contiene. Così, nella misura in cui il corpo è funzione, la funzione bisogno e il bisogno *praxis*, si può dire *che il lavoro umano*, ossia la *praxis* originaria con cui l'uomo produce e riproduce la sua vita, è *interamente* dialettica : la sua possibilità e la sua necessità permanente si fondano sul rapporto d'interiorità che unisce l'organismo all'ambiente circostante e sulla contraddizione profonda tra l'ordine dell'inorganico e l'ordine dell'organico, ambedue presenti in ogni individuo; il suo movimento primo e il suo carattere essenziale si definiscono mediante una doppia trasformazione contraddittoria: l'unità del progetto dà al campo pratico un'unità quasi sintetica, e il momento fondamentale del lavoro è quello in cui l'organismo si rende inerte (l'uomo *si preme* sulla leva, ecc.) per trasformare l'inerzia circostante. Questa serie di evoluzioni, che contrappone la cosa umana all'uomo-cosa, la si ritroverà a tutti i livelli dell'esperienza dialettica;

tuttavia il senso del lavoro è fornito *da un fine* e il bisogno, lungi dall'essere una *vis a tergo* che spinge il lavoratore, è invece il rivelarsi vissuto di un fine da raggiungere che si riduce, in primo luogo, alla restaurazione dell'organismo. Infine l'azione fa esistere realmente il contorno materiale come un tutto, in base a cui un'organizzazione di mezzi e fini è possibile, e tale organizzazione, nelle forme d'attività più semplici, è data dal fine stesso, cioè non è altro che un'esteriorizzazione della funzione: è la totalità che definisce il suo mezzo muovendo da ciò che le manca; si *spia* a caccia, a pesca; si *cerca* alla raccolta. Insomma, si è realizzata l'unità del campo per meglio *circoscrivere* in esso l'oggetto cercato. In base a ciò il lavoro si organizza *secondo determinazioni sintetiche* dell'insieme, per messa in luce o costruzione di rapporti sempre più stretti all'interno del campo, onde trasformare in perfetta circolarità di condizionamenti quel che a tutta prima era solo una vaghissima relazione delle parti con il tutto e delle parti fra loro. Determinazione del presente in base al futuro, alternarsi dell'inerte e dell'organico, negazione, contraddizioni superate, negazione della negazione, insomma totalizzazione in corso : sono i momenti di un lavoro, *qualunque esso sia*, a meno che - ad un livello dialettico che non abbiamo ancora considerato - la società spinga la divisione del lavoro sino a specializzare le macchine; in tal caso, però, si verifica proprio il contrario : la macchina semi-automatica definisce il suo ambito circostante e si costruisce il suo uomo, in modo che l'interiorità (falsa ma efficace) è dalla parte del disorganizzato e l'esteriorità dalla parte del corpo organico; l'uomo è allora la macchina della macchina ed è la propria esteriorità a se stesso. In tutti gli altri casi, la dialettica appare come la logica del lavoro. E' perfettamente astratto considerare *un* uomo al lavoro perché, nella realtà, il lavoro è tanto una relazione tra gli uomini quanto una relazione fra l'uomo e l'universo materiale. E non pretendiamo affatto d'aver qui scoperto il momento storicamente originario della dialettica : abbiamo piuttosto voluto mostrare che la nostra esperienza più quotidiana - che è senz'altro quella del lavoro - presa al suo livello più astratto - quello dell'azione dell'individuo isolato - ci rivela immediatamente il carattere dialettico dell'azione. O, se si preferisce, che al grado massimo d'astrazione - e pur

concedendo al razionalismo analitico le sue teorie molecolari - la dialettica è già presente nella forma elementare e completa di una legge di sviluppo e d'uno schema di intelligibilità. Naturalmente, se l'esistenza reale di totalità organiche e di processi totalizzatori rivela il movimento dialettico, la dialettica viceversa non giustifica l'esistenza di corpi organici. Qualunque sia l'ulteriore sviluppo della biologia, possiamo considerare i corpi organizzati solo come realtà di fatto e non abbiamo modo di fondarli in ragione. Affermare che traggono origine dalla materia disorganizzata è un'ipotesi ragionevole ed economica che chiunque — persino il cristiano - può condividere. Ma tale ipotesi è in ciascuno di noi allo stato di credenza. Così né la Ragione analitica — che si applica alle relazioni in exteriorità - né la Ragione dialettica - che trae la propria intelligibilità dalle totalità e che presiede al rapporto dei tutti con le loro parti e delle totalità fra di loro, all'interno di un'integrazione sempre più serrata — possono dare ai corpi organizzati il minimo statuto d'intelligibilità : se sono sorti dalla materia organica, non si è avuto soltanto un passaggio dall'inanimato alla vita, ma anche da una razionalità all'altra.

Siamo forse ritornati con un sotterfugio agli irrazionali di Engels? Assolutamente no : in Engels, infatti, irrazionali sono le leggi, come principi formali e opachi del pensiero e della natura. Per noi, ciò che è contingente è l'esistenza di taluni oggetti. Ma come la Ragione analitica non è autorizzata a chiedersi perché ci sia qualcosa come la materia piuttosto che nulla, così la Ragione dialettica non è tenuta a chiedersi perché ci siano dei tutti organizzati piuttosto che la materia inorganica. Tali questioni *possono* diventare scientifiche (è impossibile assegnare *a priori* dei limiti alla scienza), ma non lo sono ancora. Ciò che conta è invece che, se esistono dei tutti organizzati, la dialettica è il loro tipo d'intelligibilità. E siccome, per l'appunto, il lavoratore individuale è una di queste totalizzazioni, egli non può comprendersi nei suoi atti né nel suo rapporto con la Natura (e neppure, come vedremo presto, nei suoi rapporti con gli altri) se non interpreta in ogni caso le totalità parziali muovendo dalla totalizzazione complessiva e le loro relazioni interne muovendo dalle loro relazioni con l'unificazione in corso, i mezzi muovendo dal fine e il *présente* muovendo dal rapporto che collega il futuro al

passato. Ma, inversamente, la sua *praxis*, che è dialettica, comporta in se stessa la propria intelligibilità. Per non fare che un esempio, la legge, brutalmente posta da Engels, dell'interpenetrabilità dei contrari diventa perfettamente intelligibile in una *praxis* che si chiarisca grazie alla sua totalizzazione futura e alle totalità fatte che la circondano : all'interno d'una totalità (fatta o in corso), ogni totalità parziale, come determinazione del tutto, contiene il tutto come suo senso fondamentale e, di conseguenza, contiene anche le altre totalità parziali; così il segreto di ogni parte è nelle altre. Praticamente, ciò significa che ogni parte determina tutte le altre nel loro rapporto con il tutto, cioè nella loro esistenza particolare; a questo livello compare il tipo d'intelligibilità propriamente dialettica, che combina insieme il conflitto *diretto* delle parti fra loro (in quanto la Ragione dialettica comprende e supera la Ragione analitica) ed il conflitto nascosto che si sposta di continuo, modifica ciascuna *dal didentro*, in funzione dei mutamenti interni di tutte le altre, introduce l'alterità in ciascuna, sia come ciò che essa è e *non è*, sia come ciò che essa possiede e da cui è posseduta.

Con tali osservazioni mi sono semplicemente limitato a rendere conto del tipo di connessione propria a questi oggetti, ossia del rapporto d'interiorità. Al presente livello l'esperienza dialettica può essere difficile da *esporre*; ma è comune a tutti e costante. *E' vero* che i più s'esprimono nei discorsi secondo le regole della razionalità analitica: ma ciò non implica che la loro *praxis* non sia cosciente di sé. In primo luogo,⁴ infatti, la Ragione dialettica comprende in sé la Ragione analitica come la totalità comprende la pluralità. Nel movimento del lavoro bisogna che l'unità del campo pratico sia già realizzata perché il lavoratore possa passare all'analisi delle difficoltà. Tale «analisi della situazione» si opera con i metodi e secondo il tipo d'intelligibilità della Ragione analitica; è indispensabile, ma presuppone la totalizzazione. Essa conduce infine alla pluralità soggiacente, cioè agli elementi in quanto uniti da nessi d'esteriorità. Ma il movimento pratico, che supera questa dispersione molecolare di condizionamenti, ritroverà da solo l'unità, creando ad un tempo il problema e la soluzione. Del resto quest'unità non è mai andata perduta, poiché proprio *in essa* si è cercata la dispersione. Sennonché l'analisi viene

condotta *dapprima* con il discorso e il pensiero, anche se, in seguito, bisogna far uso di un dispositivo materiale; la *produzione* dell'oggetto, invece, è interamente *pratica*. E per quanto la *praxis* si dia i propri lumi e sia trasparente a se stessa, non necessariamente si esprime con parole. In realtà, la *conoscenza* appare come lo svelarsi del campo percettivo e pratico grazie al fine, ossia al nonessere futuro. Sarebbe agevole ma troppo lungo mostrare che soltanto la dialettica può fondare l'intelligibilità del conoscere e della verità perché conoscere e verità non possono essere un rapporto positivo dell'essere con l'essere ma, anzi, un rapporto negativo e mediato da un nulla : lo svelarsi del superato e del suo superamento può attuarsi solo in base a un futuro che non è ancora e nell'unità pratica di una totalizzazione in corso. Ma questo svelarsi *rimane pratico* e non può venir fissato dal discorso in una società che, nel suo insieme, confonde ancora la conoscenza e la sua contemplazione. Così lo sforzo di ciascuno consiste nell'esprimere su ogni cosa un'esperienza dialettica in termini di razionalità analitica e meccanica. Resta il fatto che ciascuno, se è avvertito, può ad ogni istante tematizzare la propria esperienza fondamentale. L'uomo, come progetto totalizzante, è lui stesso l'intelligibilità in atto delle totalizzazioni; siccome l'alienazione non entra ancora in gioco (d'altronde solo perché non possiamo dire tutto in una volta) fare e comprendere sono indissolubilmente collegati.

Tuttavia tale esperienza, nella misura stessa in cui presenta in piena luce la logica dei tutti e l'intelligibilità delle relazioni fra uomo e universo, non possiamo considerarla ancora come apodittica. La piena comprensione dell'atto e dell'oggetto si caratterizza come lo sviluppo temporale di una intuizione pratica, ma non come l'apprensione di una necessità. La necessità infatti non può mai esser data nell'intuizione se non come una linea di fuga, o in altri termini, come limite intelligibile dell'intelligibilità.

Note

1. Benché nessuna esperienza *precisa* l'abbia provato.

2. Non tanto perché queste società siano *organiche* - vedremo che l'organicismo va rifiutato assolutamente - quanto piuttosto perché i loro membri sono ancora vicinissimi, individualmente, al tempo organico della ripetizione ciclica e perché il modo di produzione contribuisce a mantenere il processo di ripetizione. Da solo, in un primo tempo; poi, grazie al tipo di mediazione e d'integrazione che esso introduce nei rapporti istituzionali degli uomini fra loro.

3. Penso, per esempio, a ciò che dopo Sainte-Claire Deville si chiama *l'equilibrio chimico*, quando il chimico, mettendo vicine, in certe condizioni sperimentali, due sostanze — che chiameremo *a* e *b* — pretende di produrre due altre sostanze, *c* e *d*, la reazione diretta, $a + b = c + d$, s'accompagna in genere alla reazione inversa: *c* e *d* reagiscono l'uno sull'altro per trasformarsi in *a* e *b*. Si arriva quindi a un equilibrio chimico, ossia la trasformazione si arresta lungo la via. Qui, infatti, abbiamo proprio *due forme di reazione* e nulla vieta allo scienziato di chiamare positiva l'una e negativa l'altra *a condizione* che ciò sia in rapporto con la -sua impresa umana, che è sperimentale o industriale. Se si considerano, infatti, le reazioni «contrarie» come *negative*, significa che la loro esistenza impedisce che sia ottenuto un certo risultato; sono forze di freno *nei confronti* dell'insieme orientato. Se poi fossero reazioni strettamente *naturali*, cioè producentisi al di fuori del laboratorio e di ogni ipotesi preconcepita, si potrebbe ancora trattare l'una come una quantità positiva e l'altra come una quantità negativa, ma solo per indicare l'ordine in cui esse si producono. Si tratta *in ogni caso* di una redistribuzione molecolare che, sebbene orientata, non è in sé né positiva né negativa. Va d'altronde notato che, anche se si volesse considerare la reazione inversa come negazione della reazione diretta, il risultato definitivo non è una forma sintetica ma un equilibrio inerte, cioè la pura coesistenza dei risultati — tutti «positivi», d'altronde, per «positiva» o «negativa» che ne sia l'origine.

4. Vedremo più avanti che l'esperienza dialettica è sia permanente (in quanto gli uomini lavorano e hanno sempre lavorato) sia *divenuta*, in quanto scoperta datata della dialettica come intelligibilità della Storia.

B. Sulle relazioni umane come mediazione tra i diversi settori della materialità

L'esperienza immediata dà l'essere *più concreto* ma lo considera al livello più superficiale e resta anch'essa nell'astratto. Abbiamo descritto l'uomo del bisogno e mostrato il suo lavoro come svolgimento dialettico. E non diciamo che il lavoratore isolato non esista. Tutt'altro, esiste dovunque, quando le condizioni sociali e tecniche esigono che lavori da solo. Ma anche la sua solitudine è una designazione storica e sociale : in una data società, a un certo grado del suo sviluppo tecnico, ecc., un contadino lavora, in determinati periodi dell'anno, nella completa solitudine, che diventa un modo sociale della divisione del lavoro. E la sua operazione - cioè la sua maniera di *prodursi* - condiziona non solo il soddisfacimento del bisogno, ma il bisogno stesso. Nel Sud italiano, i lavoratori agricoli a giornata - quei semi-disoccupati chiamati braccianti - non mangiano più di una volta al giorno e - in taluni casi - una volta ogni due giorni. A questo momento, la fame *come bisogno* scompare (o piuttosto appare solo qualora vengano messi bruscamente nell'impossibilità di fare ogni giorno o ogni due giorni quell'unico pasto). Ciò non perché non esista più, ma perché si è interiorizzata, strutturata come una malattia cronica. Il bisogno non è più quella negazione violenta che si conclude in *praxis* : è passato nella generalità del corpo come *exis*, come lacuna inerte e generalizzata cui l'organismo tutt'in-tero cerca di adattarsi degradandosi, mantenendosi in sordina per poter attenuare le sue esigenze. Comunque, siccome è solo, siccome, nel momento presente, nella società presente, con gli obiettivi particolari cui mira e gli strumenti di cui dispone, può essere oggetto di un'esperienza regressiva, ho il diritto di cogliere e fissare *la sua praxis* come temporalizzantesi attraverso tutti i condizionamenti. Bisogna solo rilevare che questo momento

della regressione - vero come primo avvicinamento all'intimo di un'esperienza dialettica - sarebbe falso e idealista, se pretendessimo di arrestarci ad esso. *Inversamente*, quando avremo portato a termine la totalità della nostra esperienza, vedremo che la *praxis* individuale, sempre inseparabile dall'ambiente che costituisce, che la condiziona e che l'aliena, è nello stesso tempo la Ragione costituente stessa in seno alla Storia intesa come Ragione costituita.

Ma, appunto perciò, il secondo momento della regressione non può essere *direttamente* la relazione dell'individuo con i corpi sociali (inerti o attivi) e le istituzioni. Marx ha benissimo precisato che distingueva le *relazioni umane* dalla loro reificazione o, in senso generale, dalla loro alienazione in seno ad un regime sociale dato. Egli rileva, infatti, che nella società feudale, fondata su altri istituti e altri strumenti, e che poneva ai suoi uomini altri problemi, i *propri* problemi, pur esistendo lo sfruttamento sull'uomo da parte dell'uomo, congiunto all'oppressione più feroce, tutto però si svolgeva *altrimenti* e, in particolare, la relazione umana non era né reificata né distrutta. Si capisce che non intende valutare o paragonare due regimi entrambi fondati sullo sfruttamento e sulla violenza istituzionalizzata. Si limita a constatare che il rapporto del servo o dello schiavo negro con il proprietario è spesso *personale* (il che lo rende, in un certo senso, più intollerabile e più umiliante) e che il rapporto degli operai con il padrone (o degli operai fra loro nella misura in cui sono oggetto di forze di massificazione) è un semplice rapporto di esteriorità. Ma anche tale rapporto d'esteriorità è concepibile solo come reificazione di un rapporto oggettivo d'interiorità. La Storia determina il contenuto delle relazioni umane nella sua totalità e queste relazioni - quali che siano, per intime e brevi che possano essere - rinviano a tutto. Però non è la Storia *a far sì* che ci siano relazioni umane in generale. Non sono i problemi d'organizzazione e di divisione del lavoro che hanno determinato l'intercorrere di rapporti fra gli uomini, concepiti come oggetti *originariamente separati*. Ma, al contrario, se il costituirsi d'un gruppo o d'una società - attorno ad un complesso di problemi tecnici e ad una certa attrezzatura di strumenti - deve essere possibile, ciò significa che la relazione umana (qualunque ne sia il contenuto) è una realtà di fatto

permanente a qualsiasi momento della Storia ci si collochi, anche tra individui separati, appartenenti a società di regime diverso e che s'ignorino a vicenda. Ciò vuol dire che, saltando la tappa astratta della relazione umana e collocandoci subito nel mondo, caro al marxismo, delle forze produttrici, del modo e dei rapporti di produzione, rischieremmo di dar ragione senza volerlo all'atòmismo del liberalismo e della razionalità analitica.

E' appunto la tentazione di taluni marxisti : gli individui, rispondono, non sono *a priori* né particelle isolate né attività in relazione diretta, per il fatto che è la società a decidere in ogni caso, attraverso la totalità del movimento e la particolarità della congiuntura. Però, proprio questa risposta che pretende di rifiutare il nostro «formalismo», contiene l'accettazione intera e formale dell'istanza *liberale*; la borghesia individualista chiede che le si conceda una ed una sola cosa : che la relazione degli individui fra loro sia passivamente subita da ciascuno di essi e condizionata in esteriorità da altre forze (tutte quelle che si vogliono); e ciò implica che la si lasci libera d'applicare il principio d'inerzia e le leggi positiviste d'esteriorità ai rapporti umani. A questo punto, poco importa che l'individuo viva realmente isolato, come un coltivatore in talune epoche o all'interno di gruppi assai integrati : la *separazione assoluta* consiste appunto nel fatto che ogni individuo subisce nell'esteriorità radicale lo statuto storico delle sue relazioni con gli altri o - il che non è poi diverso, ma trae in inganno i marxisti poco esigenti - che gli individui in quanto prodotti del loro prodotto (dunque in quanto passivi e alienati) *stabiliscono* rapporti fra loro (in base a quelli stabiliti dalle generazioni anteriori, alla loro peculiare costituzione e alle forze e urgenze dell'epoca). Ritroviamo il problema di *Questioni di metodo* : che vuol dire *fare* la storia in base alle circostanze anteriori ? Dicevamo allora : se non distinguiamo il progetto - come superamento — dalle circostanze come condizioni, non rimangono più che oggetti inerti e la Storia svanisce. Parimenti, se il rapporto umano è solo un prodotto, è reificato per essenza e non si capisce neppur più in che potrebbe mai consistere la sua reificazione. Il nostro formalismo, che s'ispira a quello di Marx, consiste solo nel ricordare che l'uomo fa la Storia nell'esatta misura in cui essa

lo fa. Ciò vuol dire che le relazioni tra gli uomini sono ad ogni istante la conseguenza dialettica della *loro attività*, nella misura stessa in cui si pongono come superamento di relazioni umane subite e istituzionalizzate. L'uomo non esiste per l'uomo che in circostanze e in condizioni sociali date, quindi ogni relazione umana è storica. Ma le relazioni storiche sono umane nella misura in cui si presentano *in ogni tempo* come la conseguenza dialettica immediata della *praxis*, ossia della pluralità delle attività all'interno d'un medesimo campo pratico, come dimostra chiaramente l'esempio del *linguaggio*.

La parola è materia. *In apparenza* (un'apparenza che, in quanto tale, ha una sua verità), mi colpisce materialmente, come una vibrazione dell'aria che provoca certe reazioni nel mio organismo, in particolare certi riflessi condizionati che la riproducono in me nella sua materialità (*la capisco parlandola* in fondo alla gola). Ciò permette di dire, più brevemente - ed anche questo è falso e vero — che *entra* in ciascuno degli interlocutori come veicolo del suo senso. Trasporta in me i progetti dell'Altro e nell'Altro i miei propri progetti. Non c'è dubbio che si potrebbe studiare il linguaggio allo stesso modo della moneta, come materialità circolante, inerte, che unifica dispersioni : cosa che del resto fa, in parte, la filologia.

I termini vivono della morte degli uomini, s'uniscono attraverso questi; il senso di ogni frase che formo mi sfugge, mi viene rubato; ogni giorno ed ogni parlatore altera *per tutti* i significati, gli altri vengono a cambiarmeli fin nella mia bocca. Senza dubbio il linguaggio è *in un certo senso* inerte totalità. Ma tale materialità è *nello stesso tempo* una totalizzazione organica e sempre in corso. È vero che la parola separa quanto unisce, che le sfaldature, gli strati, le inerzie del gruppo vi si riflettono, che i dialoghi sono in parte dialoghi fra sordi : il pessimismo dei borghesi ha deciso da un pezzo di attenersi a questa constatazione; il rapporto originario degli uomini fra loro si ridurrebbe così alla pura e semplice coincidenza esterna di sostanze inalterabili; in tali condizioni, è evidente che ogni termine in ciascuno dipenderà, nel suo significato attuale, dai suoi riferimenti con il sistema totale d'interiorità e sarà oggetto di una comprensione incomunicabile. Sennonché questa incomunicabilità — nella misura in cui esiste — può aver senso solo se si fonda su una comunicazione fondamentale,

cioè su di un riconoscimento reciproco e su di un progetto permanente di comunicare; meglio ancora : su di una comunicazione permanente, collettiva, istituzionale di tutti i francesi, per esempio, con la mediazione costante, magari nel silenzio, della materialità verbale, e sul progetto attuale di questa o quella persona di particularizzare tale comunicazione generale. In verità ogni termine è *unico*, esterno a tutti e a ciascuno : *fuori*, è un'istituzione comune; parlare non consiste nel far entrare un vocabolo in un cervello attraverso l'orecchio, ma nel rinviare con suoni l'interlocutore al vocabolo, come proprietà comune ed esterna. Da tale punto di vista, la totalità del linguaggio come complesso di relazioni *interne* dei sensi oggettivi tra di loro è data per tutti e a tutti; il termine è solo una specificazione che si manifesta nell'ambito del linguaggio;¹ la frase è una totalizzazione in atto in cui ogni termine si definisce in rapporto ad altri, alla situazione ed all'in-cera lingua, come parte integrante di un tutto. Parlare, è far sì che ogni vocabolo venga modificato da tutti gli altri nella dimensione comune del verbo; il linguaggio comprende tutte le parole ed ogni parola si capisce in base a tutto il linguaggio, ciascuno riassume il linguaggio in sé e lo riafferma. Ma questa totalità fondamentale non può essere nient'altro che la *praxis* stessa, in quanto si manifesta direttamente ad altri; il linguaggio è *praxis* come relazione pratica di un uomo con un altro e la *praxis* è sempre linguaggio (che menta o che dica il vero), perché non può farsi senza significarsi. Le lingue sono prodotto della Storia; in quanto tali, in ciascuna di esse si ritrova l'esteriorità e l'unità di separazione. Ma il linguaggio *non può essere venuto all'uomo*, poiché si autopresuppone : perché un individuo possa scoprire il suo isolamento, la sua alienazione, perché possa soffrire del silenzio e, così pure, perché si integri a qualche impresa collettiva, bisogna che il suo rapporto con altri, quale s'esprime attraverso e nella materialità del linguaggio, lo costituisca nella sua stessa realtà. Ciò significa che, se la *praxis* dell'individuo è dialettica, la sua relazione con l'altro è pure dialettica ed è contemporanea alla sua relazione originaria, in lui e fuori di lui, con la materialità. E si badi a non intendere tale rapporto come una virtualità inclusa in ciascuno, come un'«apertura all'altro» che si realizzerebbe in alcuni casi particolari. Sarebbe chiudere questi

rapporti nelle «nature» come in cofanetti e ridurli a semplici disposizioni soggettive : ricadremmo subito nella ragione analitica e nel solipsismo molecolare. In realtà, le «relazioni umane» sono strutture interindividuali di cui il linguaggio è il nesso comune e che esistono *in atto* ad ogni momento della Storia. La solitudine non è che un aspetto particolare di tali relazioni. Il rovesciamento della nostra esperienza ci rivela *gli stessi uomini* : sennonché poc'anzi li consideravamo in quanto ciascuno ignorava la maggior parte degli altri (a dire il vero quasi tutti); adesso li consideriamo in quanto ciascuno è collegato dal lavoro, dall'interesse, da rapporti familiari, ecc., ad alcuni altri, ciascuno di costoro ad altri, ecc. Non incontriamo qui la totalizzazione, e neppure la totalità : si tratta piuttosto di una dispersione mobile e indefinita di reciprocità. E la nostra esperienza non è ancora preparata a capire le strutture di questo gruppo, ma cerca il nesso elementare che condiziona tutte le strutturazioni : si tratta di sapere al livello più semplice - quello della dualità e della trinità - se la relazione degli 'uomini fra di loro è specifica e *in che cosa* può esserlo. Questo, come il resto, deve rivelarsi nella semplice *praxis* quotidiana.

Siccome siamo partiti dalla dispersione degli organismi umani, considereremo ora individui interamente separati (dalle istituzioni, dalla rispettiva condizione sociale, dai casi della vita) e tenteremo di scoprire in questa separazione stessa - cioè in un rapporto che tende verso l'esteriorità assoluta - il loro luogo storico e concreto d'interiorità.

Dalla mia finestra vedo un cantoniere sulla strada e un giardiniere che lavora in un giardino. Tra di loro, un muro sormontato da cocci di bottiglia difende la proprietà borghese in cui lavora il giardiniere. Ciascuno di essi ignora dunque interamente la presenza dell'altro; ciascuno, immerso nella propria fatica, non pensa neppure a chiedersi se ci siano uomini dall'altra parte. Quanto a me, che li vedo senza essere visto, la mia posizione e il sorvolo passivo del loro lavoro mi situa in rapporto ad essi : «trascorro le vacanze», in un albergo, mi realizzo nella mia inerzia di testimone come un intellettuale piccolo-borghese; la mia percezione è solo un momento di un'impresa (cerco il riposo dopo un «surmenage», o «la solitudine» per fare un libro, ecc.) che rinvia a possibilità e a

bisogni propri del mio mestiere e del mio ambiente. Da tale punto di vista, la mia presenza alla finestra è un'attività passiva (voglio «respirare aria pura» o trovo «riposante» il paesaggio, ecc.) e la mia percezione presente figura in qualità di mezzo in un intricato processo che è espressione della mia vita intera. Perciò la mia prima relazione con i due lavoratori è negativa : non appartengo alla loro classe, non esercito nessuna delle loro due professioni, non potrei fare quel che fanno, non partecipo delle loro preoccupazioni. Ma tali negazioni hanno un duplice carattere. Anzitutto possono svelarsi soltanto nell'ambito indifferenziato di relazioni sintetiche che mi mantengono con loro in un'immanenza *attuale* : non posso contrapporre i loro fini ai miei, senza riconoscerli come fini. Il fondamento della comprensione è la complicità di principio con ogni impresa - anche se la si deve in seguito combattere o condannare - ogni nuovo fine, non appena viene esplicitato, si staglia nell'unità organica di tutti i fini umani. In taluni atteggiamenti patologici (per esempio la spersonalizzazione) l'uomo appare come il rappresentante di una specie estranea perché non lo si può cogliere nella sua realtà teleologica, cioè perché il rapporto del malato con i suoi propri fini è provvisoriamente rotto. A tutti coloro che si considerano angeli, le attività del loro prossimo sembrano assurde perché essi pretendono di trascendere l'impresa umana rifiutando di parteciparvi. Non si deve credere comunque che la mia percezione mi riveli a me stesso come *un uomo* di fronte ad altri due *uomini*; il concetto uomo è un'astrazione che non si presenta mai all'intuizione concreta : di fatto mi colgo come «villeggiante» di fronte a un giardiniere e a un cantoniere; e facendomi quel che sono, li scopro quali si fanno, ossia quali il loro lavoro li produce; ma proprio nella misura in cui non posso considerarli formiche (come fa l'esteta) o robot (come fa il nevrotico), nella misura in cui devo proiettarmi attraverso di essi al di là dei loro fini, per differenziarli dai miei, io mi realizzo come membro di una società definita che decide delle possibilità e degli scopi di ciascuno; anche al di là della loro attività presente, riscopro la loro vita stessa, in rapporto fra i bisogni e il salario e, al di là di tutto, le fratture sociali e le lotte di classe. Muovendo di qui, la qualità affettiva della mia percezione dipende sia dal mio atteggiamento sociale e politico

sia dagli eventi contemporanei (scioperi, minacce di guerra civile o straniera, occupazione del paese da parte di truppe nemiche, oppure «tregua sociale» più o meno illusoria).

D'altro canto, ogni negazione è una relazione d'interiorità. Con ciò intendo che la realtà dell'*Altro* incide nel più profondo della mia esistenza, in quanto essa *non* è la mia realtà. La percezione mi presenta in primo luogo una molteplicità di utensili e di apparecchi, prodotti dal lavoro degli Altri (il muro, la strada, il giardino, i campi, ecc.) e che essa unifica tutti assieme, secondo il loro senso oggettivo e il mio progetto. Ogni cosa soggiace in tutta la sua inerzia all'unità particolare che un'azione oggi scomparsa le ha imposto; il loro complesso tollera con indifferenza l'unificazione vivente ma ideale che opero nell'atto percettivo. Ma le *due persone* mi sono date simultaneamente come oggetti situati tra gli altri oggetti, all'interno del *campo visibile*, e come prospettive di fuga, come centri di trascorrimiento della realtà. Nella misura in cui li comprendo, in base al loro lavoro, percepisco i loro gesti muovendo dai fini che si propongono, e quindi dall'avvenire che essi progettano : il movimento di comprensione intrapercettivo si compie dunque capovolgendo la pura e semplice apprensione dell'inanimato : il presente viene capito in base al futuro, il movimento singolo all'operazione complessiva, insomma il particolare alla totalità. Proprio perciò il loro ambito materiale mi sfugge nella misura in cui diventa oggetto, o mezzo, delle loro attività. La loro relazione pratica con le cose che vedo implica un concreto svelarsi di queste cose in seno alla *praxis stessa*; e tale svelarsi è implicato nella mia percezione della loro attività. Nella misura, però, in cui questa attività li definisce come *altri da me*, nella misura in cui essa mi costituisce come intellettuale di fronte a lavoratori manuali, lo svelarsi che ne è un momento necessario mi appare come rivelante, nel cuore dell'oggettività, un'*oggettività-per-l'altro* che mi sfugge.² Ciascuno dei due viene riaffermato e fissato nel campo percettivo dal mio atto di comprensione; ma da parte di ciascuno di essi, attraverso le mani che sarchiano, che mondano o che scavano, attraverso gli occhi che misurano o che spiano, attraverso l'intero corpo come strumento vissuto, un aspetto del reale mi è rubato. Il lavoro che fanno lo rivela loro ³ e io lo colgo come un vuoto d'essere scoprendo il loro

lavoro. Così la loro relazione negativa con la mia propria esistenza mi costituisce nel più profondo di me come ignoranza definita, come insufficienza. Mi *sento* intellettuale per i limiti che essi prescrivono alla mia percezione.

Dunque, ciascuno di questi uomini rappresenta un centro emorragico dell'oggetto e mi qualifica oggetto vivente finanche nella sua soggettività; entrambi sono connessi nella mia percezione immediata appunto come scivoli centrifughi e divergenti nell'ambito dello stesso mondo. Ma, precisamente perché si tratta dello stesso mondo, essi vengono a trovarsi uniti, tramite la mia percezione singola, dall'universo intero, in quanto ciascuno lo sottrae, all'Altro. Il solo fatto, per ciascuno di essi, di vedere ciò che l'Altro non vede, di scoprire l'oggetto grazie a un lavoro particolare, stabilisce nella mia sfera percettiva un rapporto di reciprocità che trascende la mia percezione : ciascuno di essi costituisce l'ignoranza dell'Altro. E certo, tali ignoranze reciproche non potrebbero senza di me pervenire all'esistenza oggettiva : la nozione stessa d'ignoranza presuppone un terzo che interroghi o che sappia già, altrimenti non può essere vissuta e neppure denominata, dato che il solo rapporto reale è di contiguità, vale a dire di coesistenza nell'esteriorità. Ma in virtù della mia percezione, mi rendo mediazione reale e oggettiva tra queste due molecole : se posso, infatti, costituirle in reciprocità d'ignoranza, ciò può avvenire perché le loro attività mi determinano congiuntamente e perché la mia percezione mi rivela i miei limiti rendendomi conscio della dualità delle mie negazioni interne. Oggettivamente designato da essi come un Altro (altra classe, altra professione, ecc.) nella mia soggettività, interiorizzando tale designazione, mi rendo l'ambito oggettivo in cui le due persone in questione realizzano la loro mutua dipendenza *prescindendo* da me. Guardiamoci bene dal ridurre questa mediazione a impressione soggettiva : non bisogna dire che *per me* i due giornalieri s'ignorano. Essi s'ignorano *tramite me* nell'esatta misura in cui io divengo *tramite loro* quel che sono. Di conseguenza ognuno entra a far parte dell'ambiente circostante l'Altro come realtà implicita; ognuno vede e tocca quel che l'Altro vedrebbe e toccherebbe se fosse al suo posto, ma ognuno scopre il mondo attraverso una *pratica definita* che serve da norma a questa scoperta stessa. Così ognuno,

limitandomi, costituisce il limite dell'Altro, a lui come a me ruba un aspetto oggettivo del mondo. Però questo furto reciproco non ha nulla in comune con l'emorragia che essi praticano nella mia propria percezione : entrambi sono lavoratori manuali, entrambi sono rurali; differiscono fra loro meno di quanto non differiscano da me e, infine, nella loro negazione reciproca scopro qualcosa come una complicità fondamentale. Una complicità contro di me.

In realtà, nel momento in cui scorgo l'uno o l'altro, ciascuno nel suo progetto fa apparire il mondo, come rivestimento oggettivo del suo lavoro e dei suoi fini : questa scoperta sferica ritorna su di lui per situarlo in rapporto a ciò che gli sta dietro come a ciò che gli sta davanti, in rapporto a ciò che vede come a ciò che non vede; l'oggettivo e il soggettivo sono indiscernibili : il lavoratore si autoproduce con il lavoro come un certo svelarsi del mondo che lo caratterizza oggettivamente come prodotto del proprio prodotto. Così ciascuno di essi, come *oggettivazione di sé nel mondo*, riafferma l'unità del mondo inscrivendosi in esso con il lavoro e con le unificazioni particolari che tale lavoro realizza; ciascuno ha dunque *nella sua situazione stessa* la possibilità di scoprire l'Altro come oggetto attualmente presente nell'universo. E siccome tali possibilità sono oggettivamente afferrabili dalla mia finestra, siccome la mia sola mediazione svela gli itinerari reali che potrebbero avvicinarli, bisogna concludere che la separazione, l'ignoranza, la pura giustapposizione nell'esteriorità sono dati come semplici accidenti che celano la possibilità fondamentale immediata e permanente di una scoperta reciproca, dunque l'esistenza, di fatto, di una relazione umana. A questo livello fondamentale anch'io sono designato e rimesso in questione; tre possibilità oggettive si presentano nella mia stessa percezione : la prima è di stabilire io una relazione umana con l'uno o con l'altro, la seconda di essere la mediazione *pratica* che consentirà loro di comunicare l'uno con l'altro, cioè di essere scoperto da essi come quell'ambito oggettivo che già sono; la terza di assistere passivamente al loro incontro e di vederli costituire una totalità chiusa da cui sarei escluso. Nel terzo caso, l'esclusione mi riguarda direttamente ed esige da me una scelta pratica : o la subisco, o l'assumo e la rafforzo (per esempio, chiudo la

finestra e riprendo il lavoro), oppure entro anch'io in collegamento con loro. In tal modo, però, li cambio cambiandomi.⁴ Comunque vada, qualunque decisione prenda, e anche se l'incontro fra i due uomini non ha luogo, ciascuno nella sua ignoranza dell'Altro - ignoranza che diventa grazie a me reale -⁵ interiorizza in comportamento quel che era esteriorità di indifferenza. L'esistenza *nascosta* di una relazione umana respinge gli ostacoli fisici e sociali, ossia il mondo dell'inerzia, alla condizione di realtà inessenziale : tale inessenzialità permanente sta qui come possibilità passiva; o il semplice riconoscimento ha per risultato l'eliminazione della distanza, oppure il lavoro delinea sulla materia il movimento inanimato dell'accostamento. Insomma, l'organizzazione del campo pratico in mondo determina per ciascuno una relazione reale ma che definirà da sola l'esperienza con tutti gli individui che figurano nel campo. Si tratta solo dell'unificazione operata dalla *praxis*; e ciascuno, unificante in quanto determina con i suoi atti un campo dialettico, è unificato all'interno dall'unificazione dell'Altro, vale a dire ogniqualevolta vi sia *pluralità di unificazioni*. La reciprocità dei rapporti -che esamineremo più avanti nei particolari - è un nuovo momento della contraddizione che contrappone l'unità unificante della *praxis* alla pluralità esteriorizzante degli organismi umani. Tale rapporto è rovesciato nel senso che l'esteriorità di molteplicità è condizione dell'unificazione sintetica del campo. Ma la molteplicità resta anche fattore d'esteriorità poiché, in questa molteplicità di centralizzazioni totalizzatrici ciascuna delle quali sfugge all'Altro, il vero rapporto è negazione (per lo meno stando al momento che abbiamo raggiunto). Ogni centro si pone in rapporto all'Altro come centro di fuga, come unificazione *altra*. Questa negazione è *di interiorità*, ma non totalizzante. Ciascuno *non* è l'Altro in maniera attiva e sintetica, poiché *non essere* qualcuno equivale qui a farlo figurare, a titolo più o meno differenziato, come oggetto - strumento o contro-fine - nell'attività medesima che coglie l'unità del campo pratico, e, nello stesso tempo, a costruire quest'unità contro di lui (in quanto anch'egli costruttore) e a sottrargli un aspetto delle cose. La pluralità dei centri, doppiamente negati al livello dell'unificazione pratica, diventa pluralità dei movimenti dialettici, ma tale pluralità

d'esteriorità è interiorizzata nel senso che qualifica in interiorità ogni processo dialettico e per l'unica ragione che lo svolgimento dialettico può essere contrassegnato dall'interno solo da qualificazioni dialettiche (ossia organizzate sinteticamente con l'insieme).

Così, questo nuovo stadio dell'esperienza mi rivela la relazione umana in seno all'esteriorità pura nella misura in cui scopro l'esteriorità oggettiva come vissuta e superata nell'interiorità della mia *praxis* e come indicante un *altrove* che mi sfugge e che sfugge ad ogni totalizzazione perché è anch'esso totalizzazione in corso. Inversamente, si può dire che scopro questo rudimento negativo della relazione umana, come interiorità oggettiva e -costituente per ognuno, nella misura in cui mi scopro nel momento soggettivo della *praxis* come oggettivamente qualificato da tale interiorità. In questo senso elementare, l'individuo ripassa dal soggettivo all'oggettivo, non più, come poc'anzi, conoscendo il suo *essere* dal punto di vista della materia, ma realizzando *la sua oggettività umana* come unità fra tutte le negazioni che lo collegano dall'interno all'interno degli altri da un lato, e, d'altro lato, il suo progetto come unificazione positiva di queste stesse negazioni. È impossibile *esistere in mezzo agli uomini* senza che essi diventino oggetti per me e per loro, a causa mia, senza che io sia oggetto per loro, senza che a causa loro la mia soggettività assuma realtà oggettiva come interiorizzazione della mia oggettività umana.

Il fondamento della relazione umana come determinazione immediata e perenne di ciascuno da parte dell'Altro e di tutti non è né un'interrelazionalità *a priori* dovuta a un Grande Standardista, né l'indefinita ripetizione di comportamenti separati per essenza. Questa relazione sintetica, che sorge sempre per individui determinati da un momento determinato della Storia e in base a rapporti di produzione già definiti, e che si rivela in pari tempo come un *a priori*, è tutt'uno con la *praxis* stessa - cioè la dialettica come svolgersi della viva azione in ogni individuo - in quanto viene pluralizzata dalla molteplicità degli uomini all'interno di una medesima *residenza materiale*. Ogni esistente integra l'altro alla totalizzazione in corso e, di conseguenza — se anche non lo vedesse mai — si definisce - malgrado gli schermi, gli ostacoli e le distanze - in

rapporto alla totalizzazione attuale che l'Altro sta operando.

Eppure, occorre rilevare che la relazione si è scoperta tramite la mediazione di un terzo. Proprio grazie a me l'ignoranza è divenuta *reciproca*. E, nello stesso tempo, la reciprocità, appena svelata, mi rifiutava; abbiamo visto come si chiudesse su se stessa : se la triade è necessaria nel caso limite di un rapporto arenato nell'universo e collegante *di fatto* due individui che s'ignorano, essa si spezza per esclusione del terzo quando persone o gruppi s'aiutano a vicenda o si combattono *con cognizione di causa*. Il mediatore umano non può che limitarsi a trasformare in *altra cosa* (vedremo più in là il senso di questa metamorfosi) questa relazione elementare il cui carattere essenziale resta quello di essere vissuta con la sola mediazione della materia. Ma c'è di più : anche quando gli uomini sono faccia a faccia, la reciprocità del loro rapporto si attua grazie alla mediazione di quel terzo *contro cui* essa si rinchiude subito. Lévi-Strauss ha mostrato, dopo Mauss, che il *potlatch* ha un carattere «super-economico» : «la miglior prova... sta nel fatto che consegua maggior prestigio dall'annientamento della ricchezza che non dalla sua distribuzione, la quale, anche se liberale, presuppone pur sempre un ritorno. »⁶ E nessuno contesterà che l'offerta abbia qui un carattere primitivo di reciprocità. Occorre tuttavia notare che, nella sua forma *distruttrice*, esso costituisce non tanto una forma elementare di scambio quanto un'ipoteca dell'*uno* sull'*altro*: la durata che separa le due cerimonie, benché ridotta al minimo, maschera la loro reversibilità; in realtà esiste un primo offerente che lancia una sfida al secondo. Mauss ha molto sottolineato il carattere ambiguo del *potlatch*, che è insieme Un atto d'amicizia e un'aggressione. In realtà, nella sua forma più semplice, l'atto dell'offerta è un sacrificio materiale il cui oggetto è di trasformare l'Altro assoluto in obbligato; quando membri di un gruppo tribale incontrano nel corso di uno spostamento una tribù straniera, scoprono improvvisamente l'uomo come una specie estranea, ossia come una bestia carnivora e feroce che sa tendere agguati e forgiare strumenti.⁷ Questa scoperta atterrita dell'alterità implica necessariamente il *riconoscimento* che la *praxis* umana si presenti loro come una forza nemica. Ma tale riconoscimento viene distrutto dal carattere d'estraneità che esso determina e

sostiene. E l'offerta, come sacrificio propiziatorio, si rivolge tanto a un Dio di cui si placa il corruccio quanto a una bestia che si calma nutrendola. *L'oggetto materiale*, con la sua mediazione, *dischiude* la reciprocità. Essa non è ancora vissuta come talé : chi riceve, se accetta di ricevere, interpreta il dono sia come testimonianza di non ostilità, sia come obbligo, *da parte sua*, di trattare i nuovi venuti come ospiti; una soglia è varcata, ecco tutto. Non si insisterà mai troppo sull'importanza della *temporalità*: il dono è e non è scambio; o, se si vuole, è scambio vissuto come irreversibilità. Perché il suo carattere temporale si dissolva nella reciprocità assoluta, bisogna che sia *istituzionalizzato*, vale a dire colto e fissato da una totalizzazione oggettiva del tempo vissuto. La durata appare allora come oggetto materiale, come mediazione fra due atti che si determinano a vicenda nella loro interiorità, può venir definita dalla tradizione e dalla legge, e di conseguenza l'omogeneità degli istanti cela l'eterogeneità della successione. Ma l'istituzione (per esempio, il matrimonio tra cugini incrociati) si manifesta anch'essa nell'ambito di quella «organizzazione dualista» che Lévi-Strauss ha descritto in maniera notevole e alla cui origine sta una reazione contro la pluralizzazione dei gruppi primitivi. Movimenti migratori «hanno introdotto elementi allogeni», l'assenza di potere centrale ha «favorito disgregazioni», ecc. Abbiamo quindi un'organizzazione dualista che si «sovrappone» a una pluralità di clan e di «sezioni» e che funziona come «principio regolatore»: i Mekeo (Nuova Guinea) sono i primi a dichiarare che «la confusione apparente dei loro gruppi» dissimula, in realtà, un ordine dualista fondato su prestazioni reciproche. Il fatto è che la reciprocità come *rapporto all'interno della totalità* non può venir colta se non dal punto di vista della totalità, cioè da ogni gruppo, in quanto esige la sua integrazione con tutti gli altri. Il tutto precede le parti, in questo caso, non come sostanza in riposo ma come totalizzazione coinvolgente. Ritorneremo sull'argomento. Già sin d'ora però, risulta chiaro che la dualità è determinata come regola generale e in ogni singolo caso da una specie di trinità commutativa che presuppone la pluralità : il terzo, infatti, ed esso solo, può fare apparire con la sua mediazione *l'equivalenza* dei beni scambiati e quindi degli atti successivi. Per esso, che è *esterno*, il valore

d'uso dei beni scambiati si trasforma evidentemente in valore di scambio. Così, proprio nella misura in cui non figura come un *agente* nell'operazione, esso determina negativamente il *potlatch*, e mette in luce, anche per quelli che la vivono, il riconoscimento reciproco. Ed il terzo, qui, qualunque sia la società considerata, è ciascuno e tutti; in tal modo la reciprocità viene vissuta da ciascuno come *possibilità oggettiva e diffusa*. Ma non appena si attua, ossia non appena si smaschera, essa si richiude su se stessa. L'organizzazione dualista si stabilisce in base alla totalizzazione alterna e nega tale totalizzazione sin dal suo stabilirsi.⁸ La reciprocità s'isola tuttavia come relazione umana tra individui, e si pone come nesso fondamentale, concreto e vissuto. Quando voglio situarmi nel mondo sociale, scopro intorno a me formazioni ternarie o binarie di cui le prime sono in continua disgregazione e le seconde appaiono nell'ambito della totalizzazione alterna e possono ad ogni istante integrarsi in una trinità. Non è dunque possibile concepire un processo temporale che parta dalla diade per scaturire nella triade. La formazione binaria, come relazione immediata da uomo a uomo, è fondamento necessario di ogni relazione ternaria; ma inversamente, quest'ultima, come mediazione dell'uomo tra gli uomini, è la base su cui la reciprocità si autoriconosce come rapporto reciproco. Se la dialettica idealista ha fatto un uso abusivo della triade, ciò è avvenuto perché la relazione *reale* degli uomini fra di loro è necessariamente ternaria. Ma tale trinità non è un significato o un carattere ideale del rapporto umano : è inscritta *nell'essere*, cioè nella materialità degli individui. In questo senso la reciprocità non è la tesi né la trinità la sintesi (o inversamente) : si tratta di rapporti vissuti il cui contenuto si è determinato in una società già esistente, che sono condizionati dalla materialità e che si possono modificare solo con l'azione.

Ritroviamo, comunque, alla formazione binaria, che studiamo prima per la sola ragione che è la più semplice e senza perdere di vista l'insieme sintetico in rapporto al quale si definisce. Non è, come abbiamo visto, qualcosa che possa giungere dal di fuori agli uomini o che essi possano stabilire fra loro di comune accordo. Qualunque sia l'azione dei terzi o per spontaneo che appaia il riconoscimento reciproco di due

estranei appena incontratisi, si tratta in ogni caso dell'attuazione di un rapporto che si dà come *sempre esistito*, come realtà concreta e storica *della coppia appena formatasi*. Bisogna pur vedervi, infatti, la maniera in cui ciascuno dei due esiste - vale a dire *si fa essere* - in presenza dell'Altro e nel mondo umano; in tal senso, la reciprocità è una struttura permanente di ogni oggetto : definiti *in anticipo* dalla *praxis* collettiva come cose, superiamo il nostro essere producendoci come uomini tra gli uomini e ci lasciamo integrare da ciascuno proprio nella misura in cui ciascuno deve essere integrato nel nostro progetto. Siccome il contenuto storico del mio progetto è condizionato dal fatto di essere già qui tra gli uomini, riconosciuto in partenza da loro come uomo d'una certa specie, d'un certo ambiente, con un posto già fissato nella società dai significati incisi nella materia, la reciprocità è sempre concreta : non può trattarsi né di un rapporto universale e astratto - come la «carità» dei cristiani - né di una volontà *a priori* di trattare la persona umana in me stesso e nell'Altro come fine assoluto, e neppure di un'intuizione puramente contemplativa che rivelerebbe a ciascuno «l'Umanità» come l'essenza del suo prossimo, è invece la *praxis* di ciascuno, in quanto realizzazione del progetto, a determinare con ciascuno i suoi rapporti di reciprocità. E il carattere *di uomo* non esiste come tale; ma *quel* coltivatore riconosce in *quel* cantoniere un progetto concreto che si manifesta attraverso le sue condotte e che altri hanno *già riconosciuto*, proprio con l'avergli prescritto quel compito. Così ciascuno riconosce l'altro in base a un riconoscimento sociale di cui sono prova, nella passività, gli abiti, gli strumenti, ecc. Da tale punto di vista, il solo uso della parola, il gesto più semplice, la struttura elementare della percezione (che svela il comportamento dell'Altro muovendo dal futuro al presente, dalla totalità ai momenti particolari) implicano il mutuo riconoscimento. Si avrebbe torto ad oppormi lo sfruttamento capitalista e l'oppressione. Occorre rilevare, infatti, che la vera truffa che costituisce lo sfruttamento si opera in base a un contratto. E se è vero che tale contratto trasforma necessariamente il lavoro - cioè la *praxis* - in merce inerte, è anche vero che appunto nella sua forma è relazione reciproca : si tratta d'un libero scambio tra due uomini che si *riconoscono* nella loro libertà : sennonché

uno di essi finge d'ignorare che l'Altro è spinto dalla costrizione dei bisogni a vendersi come oggetto materiale. Ma tutta la buona coscienza del padrone si fonda sul momento dello scambio in cui si suppone che il salariato offra, *in piena libertà*, la sua forza-lavoro. In effetti, se egli non è libero di fronte alla sua miseria, è giuridicamente libero di fronte al padrone perché questi non esercita - in teoria almeno - alcuna pressione sui lavoratori al momento dell'assunzione e perché si limita a fissare un prezzo minimo e a *rifiutare* coloro che reclamano di più. Anche qui, è la concorrenza e l'antagonismo degli operai stessi a far abbassare le loro esigenze; il padrone, dal canto suo, se ne lava le mani. Questo esempio dimostra abbastanza che l'uomo diventa *cosa*, per l'altro e per se stesso, solo nella misura in cui viene prima posto dalla *praxis* come libertà umana. Il rispetto assoluto della libertà del miserabile è la migliore maniera, al momento del contratto, di abbandonarlo alle costrizioni materiali.

Quanto all'oppressione, essa consiste piuttosto nel trattare l'Altro come un *animale*. I Sudisti, in nome del loro rispetto dell'animalità, stigmatizzavano gl'industriali del Nord che trattavano i lavoratori come materiale: e infatti proprio l'animale, e non il materiale, viene forzato al lavoro mediante addestramento, botte e minacce. Eppure l'animalità viene allo schiavo da parte del padrone, *dopo* il riconoscimento della sua umanità. E' noto che i piantatori americani, nel secolo XVII, si rifiutavano di allevare i bambini negri nella religione cristiana per conservare il diritto di trattarli da sottouomini. Era già riconoscere implicitamente che erano uomini : prova ne sia che differivano dai loro padroni solo per una fede religiosa, di cui si confessava che erano capaci di acquistarla, proprio con la cura che si aveva di rifiutarla loro. In realtà, bisogna pure che l'ordine più insultante sia impartito da uomo a uomo, bisogna pur che il padrone riponga fiducia nell'uomo, nella persona dei suoi schiavi; è nota la contraddizione del razzismo, del colonialismo e di ogni forma di tirannia : per *trattare un uomo come un cane*, bisogna averlo anzitutto riconosciuto come uomo. Il disagio segreto del padrone sta nel fatto che è continuamente costretto a prendere in considerazione la *realtà umana* nei suoi schiavi (sia che conti sulla loro abilità o sulla comprensione sintetica delle situazioni, sia che prenda le sue

precauzioni contro la possibilità permanente di una rivolta o di un'evasione), pur rifiutando loro lo statuto economico e politico che definisce *in quel tempo* gli esseri umani.

Così la reciprocità non protegge gli uomini contro la reificazione e l'alienazione, benché ne sia fondamentale opposta : vedremo più tardi il processo dialettico che produce queste relazioni *disumane* muovendo dal loro termine contraddittorio. Le relazioni reciproche e ternarie sono il fondamento di tutti i rapporti fra gli uomini, qualunque forma possano assumere- successivamente. Spesso dissimulata dalle relazioni che fonda e sostiene (e che possono essere, ad esempio, oppressive, reificate, ecc.), la reciprocità, ogniqualvolta si manifesta, rende evidente che ciascuno dei due termini è modificato nella sua esistenza stessa dall'esistenza dell'Altro : in altre parole, gli uomini sono legati tra loro da *relazioni d'interiorità*. Si potrà obiettare che tale relazione reciproca non è dotata d'*intelligibilità* : abbiamo infatti preteso di mostrare che l'intelligibilità del rapporto sintetico si manifesta nel corso di una *praxis* totalizzante o rimane come cristallizzata su di una totalità inerte. Ma qui non esiste né la totalità né la totalizzazione, e tali rapporti si manifestano come pluralità in seno all'esteriorità. A ciò va risposto anzitutto che non ci troviamo di fronte a *una* dialettica, finché restiamo a questo stadio dell'esperienza, ma al rapporto esterno delle dialettiche fra loro, rapporto che deve essere *insieme* dialettico ed esterno. In altre parole, né il rapporto di reciprocità, né il rapporto ternario sono totalizzanti : sono aderenze molteplici fra gli uomini e mantengono una «società» allo stato colloidale. Ma, inoltre, bisogna, ora e in ogni caso, per capire, utilizzare la totalità dei momenti dell'esperienza che abbiamo già fissati : perché ci sia qualcosa come una reciprocità, è vero che non basta la materialità dialettica di ciascuno; ci vuole quanto meno una quasi-totalità, e questa quasi-totalità esiste, la conosciamo : è la materia lavorata in quanto si fa mediazione fra gli uomini; sulla base di questa unità negativa e inerte, appare la reciprocità, il che significa che sorge sempre su una base inerte d'istituti e di strumenti da cui ogni uomo è già definito e alienato.

Non dobbiamo credere, infatti, di essere entrati nella città dei fini ove ciascuno, nella reciprocità, riconosca e tratti l'Altro

come fine assoluto. Questo sarebbe formalmente possibile solo nella misura in cui ciascuno si trattasse, o trattasse in sé la persona umana, come fine incondizionato. Tale ipotesi ci riporterebbe di per sé all'idealismo assoluto : solo un'idea in mezzo ad altre idee può porsi come proprio fine. Ma l'uomo è un essere materiale in mezzo ad un mondo materiale; vuole cambiare il mondo che l'opprime, cioè agire mediante la materia sull'ordine della materialità : quindi automutarsi. Quel che ricerca ad ogni istante è un altro *assetto* dell'Universo con un altro statuto per l'uomo; e appunto in base a questo ordine nuovo egli definisce se stesso come *l'Altro che sarà*.. Così si rende ad ogni istante mezzo o strumento di quello statuto futuro thè lo realizzerà come altro; gli è impossibile assumere come fine il proprio presente. O, se si preferisce, l'uomo come avvenire dell'uomo è lo schema regolatore di ogni impresa, ma il fine è sempre un rifacimento dell'ordine materiale che, *di per sé*, renderà l'uomo possibile. O, se si vuol considerare il problema da un'altra prospettiva, l'errore di Hegel è consistito nel credere che vi sia in ognuno qualcosa da oggettivare e che l'opera rifletta la particolarità dell'autore. In realtà l'oggettivazione, in quanto tale, non è lo scopo, ma la conseguenza che si sovrappone allo scopo. Il fine è la produzione di una merce, di un oggetto di consumo, di un utensile, oppure la creazione di un oggetto d'arte. E proprio con questa produzione, o creazione, l'uomo si autocrea, vale a dire si distingue lentamente dalla cosa nella misura in cui s'inscrive nel suo lavoro. Di conseguenza, quanto più il mio progetto è superamento del presente verso il futuro e di me stesso verso il mondo, tanto più mi tratto sempre come strumento e non posso trattare l'Altro come fine. La reciprocità implica: 1) che l'Altro sia strumento nell'esatta misura in cui sono strumento anch'io, che cioè sia strumento di un fine trascendente e non *mio* strumento; 2) che io riconosca l'Altro come *praxis*, ossia come totalizzazione in corso, nel momento in cui l'integro come oggetto al mio progetto totalizzatore; 3) che io riconosca il suo movimento verso i suoi propri fini nel movimento medesimo per cui mi proietto verso i miei; 4) che mi scopra come oggetto e come strumento dei suoi fini proprio tramite l'atto che lo costituisce per i miei fini come strumento oggettivo. A questo punto, la reciprocità può essere positiva o

negativa. Nel primo caso, ciascuno può rendersi strumento, nel progetto dell'Altro, affinché l'Altro si renda strumento nel proprio progetto; i due fini trascendenti rimangono separati. È il caso dello *scambio* o della prestazione di servizi. Oppure il fine è comune (impresa, lavoro in comune, ecc.) e ciascuno si rende strumento dell'Altro perché i loro sforzi congiunti realizzino il loro scopo unico e trascendente. Nel caso della reciprocità negativa, le quattro condizioni richieste vengono sì soddisfatte, ma sulla base di un rifiuto reciproco : ciascuno rifiuta di servire il fine dell'Altro e, pur riconoscendo il proprio essere oggettivo di strumento nel progetto dell'avversario, mette a profitto la propria strumentalità *in altri* per fare di questi, suo malgrado, uno strumento dei propri fini : è la *lotta*; ciascuno vi si riassume nella propria materialità per agire su quella dell'Altro; ciascuno, con finte, astuzie, frodi, manovre, vi si lascia costituire dall'Altro in *falso oggetto*, in *strumento ingannatore*. Ma anche qui ci si sbaglierebbe di grosso se si credesse che il fine sia l'annientamento dell'avversario o, per adottare il linguaggio idealista di Hegel, che ogni coscienza persegua la morte dell'Altro. In realtà, la lotta ha per origine in ogni caso un antagonismo concreto che ha come condizione materiale la *penuria*,⁹ sotto una forma definita, e il cui fine reale è una conquista oggettiva o magari una creazione dove la scomparsa dell'avversario è solo il mezzo. Anche quando l'odio - che è un *riconoscimento* - si pone per sé, si riduce ad una mobilitazione di tutte le forze e di tutte le passioni al servizio di un fine che esige questo impegno totale. In altri termini, Hegel ha soppresso la materia come mediazione tra gli individui. Anche se si adotta la sua terminologia, bisogna dire che ogni coscienza è il reciproco dell'Altro, ma che tale reciprocità può assumere un'infinità di forme diverse - positive o negative - e che è la mediazione della materia a decidere di tali forme in ogni caso concreto.

Però questa relazione, *che viene a tutti gli uomini da ogni uomo in quanto si fa uomo in mezzo ad essi*, contiene anch'essa la propria contraddizione: è una contraddizione che richiede di venir totalizzata appunto da colui che essa totalizza : essa pone l'equivalenza assoluta di due sistemi di riferimento e di due azioni; non pone, insomma, la propria unità. Nel mutuo riconoscimento che si attua nel corso di due totalizzazioni

sintetiche sta il limite dell'unificazione : per quanto avanzate siano le due unificazioni, esse *si rispettano* e *resteranno sempre distinte* nell'integrare, ciascuna, tutto l'universo.

Due uomini fanno insieme un certo lavoro : ciascuno adatta il suo sforzo a quello dell'Altro, ciascuno si avvicina o si allontana secondo le esigenze del momento, ciascuno fa del proprio corpo lo strumento dell'Altro, nella misura stessa in cui fa dell'Altro il proprio strumento, ciascuno prevede nel suo corpo il movimento dell'Altro e lo integra al proprio movimento come mezzo superato, onde ciascuno si muove per venire integrato come mezzo nel movimento dell'Altro. Eppure questo rapporto intimo è, nella sua realtà, la negazione dell'Unità. Certamente la possibilità oggettiva dell'unificazione esiste in permanenza : è prevista, persino richiesta dal circostante ambiente materiale, ossia dalla natura degli utensili, dalla struttura del laboratorio, dal compito da adempiere, dal materiale da utilizzare, ecc.

Ma sono appunto *terzi* a designarli attraverso la mediazione degli oggetti; o, se si preferisce, l'unità della loro squadra (*équipe*) è iscritta nella materia come un imperativo inanimato. Ciascuno è designato realmente come individuo di classe dagli oggetti che utilizza o che trasforma, nei limiti in cui li utilizza, in cui cioè risveglia e sostiene con la sua *praxis* i significati materializzati;¹⁰ ciascuno si *rende* il lavoratore manuale, il proletario che *quella* macchina esige. Ma l'unità, invece, resta nella materia o piuttosto passa dall'utensile al materiale : la loro duplice *praxis* si oggettiva come *praxis comune* nel prodotto finito ; perde però subito il suo carattere di unità di una dualità e diventa semplicemente *l'unità dell'oggetto*, ossia la cristallizzazione di un lavoro anonimo e di cui niente permette di dire *a priori* con quanti operai sia stato eseguito.

Probabilmente, proprio durante il lavoro, ciascuno vede nascere quest'unità oggettiva e il suo movimento si riflette nell'oggetto come suo proprio e come altro; probabilmente, avvicinandosi all'altro che nello stesso tempo s'avvicina a lui, ciascuno vede tale avvicinamento giungergli dal di fuori; probabilmente i momenti di questo *continuo* sono tutti ambivalenti, in quanto la *praxis* di ciascuno abita quella dell'Altro come sua exteriorità segreta e come sua profonda interiorità. Ma questa reciprocità rimane vissuta nella

separazione, e non può essere altrimenti perché la mutua integrazione implica l'essere-oggetto di ciascuno per l'Altro. Ciascuno riflette all'Altro il proprio progetto che gli proviene nell'oggettivo, ma tali esperienze ordinate e connesse *nell'interiorità*, non sono integrate in un'unità sintetica.

Il fatto è che, *nel riconoscimento*, ciascuno svela e rispetta il progetto dell'Altro come esistente anche fuori del proprio progetto; lo designa insomma come un superamento, che non si riassume nella sua semplice oggettività di superamento superato, ma che si produce anch'esso verso i propri fini, in base alle proprie motivazioni; ma appunto perché vissuto *laggiù, fuori*, ogni superamento nella sua realtà soggettiva sfugge all'Altro e può venir considerato, attraverso l'oggettività dei comportamenti, solo come *significato* senza contenuto afferrabile. Impossibile, quindi, unificare la squadra nel movimento totalizzatore perché, appunto, questa totalizzazione in corso comprende un elemento di disintegrazione : l'Altro come oggetto totalizzato, che rinvia fuori dal progetto verso un'altra totalizzazione vissuta e trascendente, dove la prima figura come oggetto reciproco e parimenti corrosivo. Impossibile anche perché ogni totalizzazione si pone *qui ed ora* come essenziale, nella misura in cui afferma la coesistenzialità dell'Altro.

Così ciascuno vive nell'interiorità assoluta di un rapporto senza unità; la sua certezza concreta, è l'adattamento mutuo nella separazione, ossia l'esistenza di un rapporto a doppio nucleo, mai afferrabile nella sua totalità; tale disunione nella solidarietà (positiva o negativa) deriva da un eccesso più che da un difetto : è infatti prodotta dall'esistenza di due unificazioni sintetiche e rigorosamente equivalenti. Incontriamo qui un oggetto reale e materiale ma ambiguo : i termini della relazione non possono *né* autocontarsi come quantità discrete, *né* realizzare efficacemente la loro unità. L'unità di questi epicentri, infatti, può solo essere un ipercentro trascendente.

O, se si preferisce, l'unità della diade può venir *realizzata* solo nella totalizzazione operata dal di fuori da un terzo. Ogni membro della squadra scopre tale unità come una negazione, come una mancanza, in una sorta d'inquietudine; è, in pari tempo, una deficienza oscura che si rivela nell'esigenza stessa

di ogni totalizzazione, un indefinito rinvio ad un testimone assente e la certezza vissuta, ma informulata, che la realtà totale dell'impresa comune non possa esistere se non *altrove*, per la mediazione di un Altro e *come oggetto non reciproco*. Così, il rapporto reciproco è pervaso dalla sua unità come da un'insufficienza d'essere che lo trasforma nella sua struttura originaria. E tale *inquietudine* della reciprocità è a sua volta intelligibile come il momento in cui la dialettica in ciascuno fa esperienza della dialettica dell'Altro, come arresto imposto in e con lo sforzo sintetico al progetto di totalizzazione. Per questa ragione, è sempre possibile che la reciprocità ricada sui suoi termini come una falsa totalità che li annienti. E ciò può verificarsi tanto nel positivo che nel negativo : un'impresa comune può diventare una specie di impulso infernale quando ciascuno si ostina a continuarla in considerazione dell'Altro : due pugilatori principianti sono frequentemente dominati *dal loro combattimento*, si direbbe che anneghino in questa unità in continuo disfacimento; colpendo a vuoto, appoggiandosi bruscamente l'uno contro l'altro, in una medesima fatica che suggerisce l'ombra di una reciprocità positiva, oppure cercandosi brancolando per il ring, come ossessi, diventano l'inessenziale e il *match* passa all'essenziale.

Beninteso, nella realtà concreta, ogni membro della coppia è dotato di un complesso di designazioni astratte per manifestare all'Altro e per mirare nel vuoto questa fuggevole unità. Ma occorre osservare anzitutto che tali designazioni e persino la possibilità di farne uso, cioè di concepire la duplice totalizzazione come totalità oggetto, provengono a ciascuno dalla presenza del terzo. Infatti, come abbiamo visto, il terzo determina l'auto-rivelarsi della reciprocità che si richiude su se stessa negandolo per prospettarlo di nuovo in base alla propria insufficienza; in questo senso, il rapporto dei terzi fra loro — in quanto ciascuno s'impegna a mediare una relazione reciproca — è una separazione che postula la reciprocità come nesso fondamentale tra gli uomini, *ma* la reciprocità vissuta rinvia sempre al terzo e scopre a sua volta la relazione ternaria come suo fondamento e suo compimento. Questo appunto è il rapporto che dovremo esaminare ora : che cosa significa per la relazione binaria il fatto di integrarsi in una relazione ternaria ?

Ritorniamo al nostro esempio : due operai eseguono un lavoro in comune. Supponiamo che si tratti di stabilire una norma. La presenza di un cronometrista e il suo compito particolare bastano a rianimare i sensi inerti. Egli cerca di controllare un determinato avvenimento; coglie ogni movimento nella sua oggettività in base a un certo fine oggettivo, che è l'aumento della produttività : l'eterogeneità irriducibile della diade viene mascherata perché, alla luce del compito prescritto, l'insieme dei lavoratori e degli strumenti si rivela un insieme omogeneo; le due azioni reciproche costituiscono per il cronometrista un *oggetto* di sorveglianza; e, siccome deve fissare il ritmo con la più rigorosa precisione possibile, tale ritmo comune, in vista del fine oggettivo, si presenta come la viva unità che possiede i due lavoratori. Così il movimento dell'oggettività si rovescia : ciò che il cronometrista coglie subito come senso e unità del suo progetto, è il fine che persegue. Deve *misurare delle velocità* e, attraverso questo rapporto che definisce la sua *praxis*, coglie il fine che s'impone ai lavoratori nella sua piena unità oggettiva; poiché non è il suo fine, sebbene vi sia intimamente collegato : in quanto fine degli Altri, è il mezzo essenziale che gli permette di compiere il lavoro. La connessione oggettiva e soggettiva fra il suo proprio scopo e quello altrui gli presenta il ritmo come suo oggetto e gli operai come mezzo di mantenerne o accrescerne la velocità. La reciprocità, come rapporto reale di una doppia eterogeneità, passa in secondo piano; questa interiorità sprovvista di centro, questa intimità vissuta nella separazione si staglia bruscamente e si sradica da sé per diventare una sola *praxis*, che va a cercare il suo fine fuori. Questo fine degli Altri, rivelantesi come *loro* fine e *suo* mezzo, è dato al testimone nella sua totalità oggettiva. Mentre scopre il suo contenuto — che rinvia all'attività di tutta la fabbrica e all'intero sistema sociale - egli si rivela come struttura di costrizione stabilita dal di fuori dai servizi tecnici, in funzione delle esigenze di produzione. È questa scoperta a definire il rapporto del cronometrista con i due operai e con i suoi capi, ossia, a investire nella sua soggettività il suo essere oggettivo : egli è colui *attraverso il quale* il fine si pone, rispetto ai lavoratori, come struttura di trascendenza. Così egli lo scopre come oggetto autonomo. Ma questa struttura di

costrizione rinvia nella sua stessa oggettività alla soggettività di coloro che costringe: quel *fine* è *da raggiungere*, s'impone loro come un imperativo comune; per tale carattere imperioso, il fine, benché totalmente presente nel campo oggettivo, sfugge al testimone e si richiude sulle due soggettività, che eguaglia, rivelando loro la propria faccia interna : quella che il cronometrista deve intendere come puro significato, come dimensione di fuga in seno alla pienezza. Oggettivamente, la totalità abbraccia le due azioni simultanee, le definisce e le limita, mentre con il suo avvolgerle le sottrae all'apprensione diretta. È una struttura del mondo, che esiste di per sé : viene manifestata e sostenuta da una doppia *praxis*, ma soltanto nei limiti in cui questa si sottomette all'imperativo prestabilito che la condiziona. Oggettivamente e *mediante* il terzo, l'indipendenza del fine trasforma la reciprocità in coniugazione di movimento, e il mutuo adattamento in autodeterminazione interna della *praxis*; essa determina la metamorfosi di una doppia azione in un solo evento, che subordina a sé i due lavoratori come strutture secondarie, le cui relazioni particolari dipendono dalle relazioni globali e che comunicano fra loro per la mediazione del tutto. Questa totalità vivente, che comprende gli uomini, i loro oggetti ed il materiale che lavorano, è, insieme, l'evento come temporalizzazione dell'imperativo oggettivo e, ciò che è poi 'lo stesso, il manifestarsi regressivo del fine (dall'avvenire al presente), come unità concreta dell'evento. In questa mobile totalità, le soggettività sono coinvolte come significati necessari e inafferrabili; ma si definiscono come un rapporto comune con il fine trascendente, e non come se ciascuno cogliesse i propri fini in una molteplicità di separazioni : così, nel loro significato oggettivo, tali significati, divenuti omogenei, si ricongiungono e si fondono nell'apprensione dell'imperativo trascendente. Il fatto è semplicemente che tale imperativo si manifesta attraverso la mediazione dell'Altro come essenziale, e che la soggettività diventa il suo modo inessenziale di farsi intendere come imperativo : in base a ciò, la soggettività è solo l'ambito interno che media l'imperativo come interiorizzazione della costrizione : in tale ambito l'individuo si presenta come una determinazione *a posteriori*, e d'altronde qualsiasi, della sostanza soggettiva; il principio d'individualità - come nella

meccanica ondulatoria - non si applica che in apparenza : quali che siano le differenze esterne, le persone sono definite in base al fine come interiorizzazione totale di tutto l'imperativo, e quindi per la presenza in esse di *tutta* la soggettività. Il gruppo sociale appare qui ridotto alla sua più semplice espressione, è la totalità oggettiva, in quanto definisce la sua soggettività con la sola interiorizzazione dei valori e dei fini oggettivi, e in quanto le subordina, nel corso di un'impresa, gli individui reali come semplici modi intercambiabili della *praxis* soggettiva. Per l'intromissione dei terzi la soggettività del gruppo, svelata come indivisa circola liberamente all'interno dell'oggetto come ambito, sostanza e *pneuma*; si manifesta attraverso l'oggettività che si temporalizza come realtà intersoggettiva. L'intersoggettività si manifesta negli assembramenti più fortuiti e effimeri : quei babbei che sporgono dal parapetto del ponte, per l'autista che li guarda dalla macchina, sono uniti da una medesima curiosità. E questa curiosità *attiva* (si spingono, si sporgono, si alzano sulla punta dei piedi) rivela l'esistenza d'un fine trascendente ma invisibile : c'è *qualcosa* che *bisogna* guardare. Con la sua mediazione, il terzo ravviva i significati oggettivi che sono già iscritti nelle cose e che costituiscono il gruppo come totalità. Tali significati cristallizzati rappresentano già la *praxis* anonima dell'Altro e manifestano, attraverso la materia, uno svelarsi rappreso. Risvegliandoli, il terzo si fa mediatore tra il pensiero oggettivo come Altro e gli individui concreti ; tramite suo, un'universalità fissa li *costituisce*, appunto con la sua operazione.

Così l'Unità viene *dal di fuori* alla dualità grazie alla *praxis* del terzo; vedremo subito come i membri dei gruppi la interiorizzeranno. Per l'istante, è una metamorfosi che resta loro trascendente. Certo, il rapporto del terzo con la diade è d'interiorità, perché si modifica modificandola. Ma tale rapporto non è reciproco : superando la diade verso i propri fini, il terzo la svela come *unità-oggetto*, ossia come *unità materiale*. Senza dubbio, la relazione dei termini integrati non è esterna e neppure molecolare ma, nella misura in cui ciascuno di essi esclude l'Altro con il suo *riconoscimento effettivo* o, in altri termini, nella misura in cui tale relazione può soltanto *collegare* senza unificare, l'unità viene impressa dal di fuori, e, al *primo momento*, passivamente ricevuta : la diade diventa

squadra, non nel produrre la sua totalità, ma nel subirla all'inizio *come determinazione dell'essere*.

Si sarà senz'altro notato che questa Trinità si rivela come gerarchia in embrione : il terzo, come mediatore, è potere sintetico e il rapporto che stabilisce con la diade è senza reciprocità. Si domanderà dunque su che cosa si fondi questa gerarchia spontanea, dal momento che la consideriamo astrattamente, cioè come un rapporto sintetico senza esaminare le circostanze storiche in cui si manifesta. A ciò occorre rispondere con due rilievi che ci consentiranno di progredire nella nostra esperienza regressiva. In primo luogo, se non esiste reciprocità fra la diade e il terzo, ciò viene determinato dalla struttura stessa della *relazione fra terzi*, senza che tuttavia pregiudichi alcuna gerarchia *a priori*, in quanto i tre membri della Trinità possono diventare il terzo in rapporto ai due Altri. Solo la congiuntura (e, per suo tramite, l'intera Storia) decide del fatto che tale rapporto alterno resti commutativo (ciascuno divenendo terzo alternativamente, come in quei giochi infantili in cui ciascuno diventa a sua volta comandante d'esercito o capo di briganti) oppure che si fissi sotto forma di gerarchia primitiva. In realtà, indoviniamo sin d'ora che il problema tende a complicarsi all'infinito perché, nella realtà sociale, ci troviamo di fronte a una molteplicità indefinita di terzi (indefinita anche se il numero degli individui è numericamente definito, e semplicemente perché è alterna) e ad una molteplicità indefinita di reciprocità; tanto gli individui quanto i gruppi possono costituirsi come terzi, e inoltre possono esserci reciprocità di reciprocità e reciprocità di gruppi; e, infine, il medesimo individuo o il medesimo gruppo può essere impegnato in un'azione reciproca, e, contemporaneamente, definirsi come terzo. Ma, per ora, non abbiamo nessuno strumento con cui *pensare* tali relazioni mobili e indefinite nella loro intelligibilità : non abbiamo ancora conquistato tutti i nostri strumenti.

Conviene soltanto ricordare, per concludere, che la relazione umana esiste realmente fra tutti gli uomini e che si riduce alla relazione della *praxis* con se stessa. La complicazione che fa nascere queste nuove relazioni non ha altra origine che la *pluralità*, ossia la molteplicità degli organismi *agenti*. Così — a prescindere da ogni questione

d'antagonismo — ogni *praxis* afferma l'altra e insieme la nega, nella misura in cui la supera come proprio oggetto e se ne fa superare. E ogni *praxis*, in quanto unificazione radicale del campo pratico, delinea già, nel suo rapporto con le altre, il progetto dell'unificazione di tutte mediante la soppressione della negazione di pluralità. Ora, questa pluralità non è altro, in se stessa, che la dispersione disorganica degli organismi. In realtà, siccome appare sempre sulla base di una società preesistente, essa non è mai del tutto *naturale* e abbiamo visto che si esprime sempre attraverso le tecniche e le istituzioni sociali; queste la trasformano nella misura in cui si realizza in esse. Ma, sebbene la dispersione naturale possa solo essere il senso astratto della dispersione reale, cioè sociale, questo elemento negativo d'esteriorità meccanica condiziona sempre, nel quadro di una data società, sia lo strano rapporto di reciprocità che nega ad un tempo la pluralità con l'aderenza delle attività e l'unità con la pluralità dei riconoscimenti, sia quello del terzo con la diade, che si determina come esteriorità nella pura interiorità. Inoltre, abbiamo osservato che la designazione del terzo, come attuazione, in un certo individuo, di questo rapporto universale, si opera praticamente in una situazione data e sotto la pressione delle circostanze materiali. In tal modo la nostra esperienza si rovescia : muovendo dal lavoratore isolato, abbiamo scoperto la *praxis* individuale come intelligibilità piena del movimento dialettico; ma, lasciando questo momento astratto, abbiamo scoperto la prima relazione degli uomini fra loro come aderenza indefinita di ciascuno a ciascuno; tali condizioni formali di ogni Storia ci appaiono ad un tratto condizionate dalla materialità disorganica, sia come situazione di fondo e determinante il contenuto delle relazioni umane, sia come pluralità esterna all'interno della reciprocità commutativa e della Trinità. In pari tempo, scopriamo che la commutatività, per quanto unisca sempre più ciascuno a tutti, è incapace, da sola, di realizzare la totalizzazione come movimento della Storia, appunto perché quella sostanza gelatinosa che costituisce le relazioni umane rappresenta l'interiorizzazione indefinita dei nessi d'esteriorità dispersiva, ma non la loro soppressione o il loro superamento totalizzante. Essa, probabilmente, li supera, ma solo nella misura in cui la molteplicità discreta degli organismi si trova coinvolta in una

specie di girotondo con la molteplicità indefinita e alterna degli epicentri. E tale ambiguità rende abbastanza conto dei nostri rapporti privati con amici, conoscenti, clienti di passaggio, «incontri» e persino con i nostri collaboratori (in ufficio, in fabbrica), *in quanto* costoro sono per l'appunto il vivo ambiente che ci unisce a tutti e quella indifferenza meccanica che li separa da noi alla fine del lavoro. Ma essa non può spiegare le relazioni strutturate che producono, su tutti i piani, i gruppi attivi, le classi, le nazioni, e neppure le istituzioni o quegli insiemi complessi che si chiamano *società*. Il rovesciamento dell'esperienza si attua proprio sotto forma di materialismo storico: se esiste *totalizzazione* come processo storico, essa proviene agli uomini dalla *materia*. In altri termini, la *praxis* come libero sviluppo dell'organismo totalizzava l'ambiente materiale circostante sotto forma di campo pratico; vedremo ora l'ambiente materiale come prima totalizzazione delle relazioni umane.

Note

1. Ecco perché ogni vocabolo è *tutto* il Linguaggio attuato. La specificazione è totalizzazione.

2. Ma che fa parte — come vedremo nel capitolo seguente — *in quanto oggettività che mi sfugge* (e che posso in circostanze precise circoscrivere o magari indovinare) dell'oggettività del campo pratico totalizzato.

3. L'atto, infatti, definisce le zone di competenza e d'ignoranza nell'estensione reale e in rapporto al passato.

4. Come si vedrà più avanti.

5. Dal momento che conto su di essa, è una realtà. Se un capo militare utilizza l'ignoranza del nemico per annientare due unità che ignorano le loro posizioni reciproche, questa ignoranza diventa *mancaanza di coordinamento, imperizia*, ecc.

6. *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 70. Egli pone in rilievo, beninteso, il fatto che il carattere economico sussista sempre «per quanto limitato e qualificato dagli altri aspetti dell'istituzione». Gli si potrebbe obiettare, riferendosi a interessanti osservazioni di Georges Bataille (*La part maudite*)

che la spesa suntuaria (connessa appunto ad altre istituzioni di carattere politico-religioso) è una funzione economica in talune società e in talune condizioni. L'economia come scienza della produzione, della distribuzione e del consumo dei beni nell'ambito della penuria, deve studiare la *spesa gratuita* nelle società di consumo.

7. Cfr. le eccellenti descrizioni di Lévi-Strauss (pp. 75, 76) della relazione fra sconosciuti che dividono la stessa tavola o lo stesso settore *nella nostra società*. «Un conflitto... esiste in ciascuno tra la norma della solitudine e il fatto della comunità.» E anche la sua descrizione degli antichi mercati Chuk-chee: «Vi si veniva armati e i prodotti erano offerti sulla punta delle lance... talvolta si teneva un fagotto di pelli con una mano e con l'altra un coltello da pane, tanto si era pronti alla battaglia alla minima provocazione. Così il mercato veniva designato un tempo da una sola parola... che s'applicava anche alle vendette» (pp. 77, 78).

8. Vedremo che la reclama in un momento ulteriore del suo sviluppo.

9. Svilupperemo questo tema nel capitolo successivo.

10. Cfr. più avanti «l'essere di classe».

C. Sulla materia come totalità totalizzata e su una prima esperienza della necessità

I. Penuria e modo di produzione

La materia, in quanto pura materia disumana e inorganica (il che vuol dire non *in sé* ma allo stadio della *praxis* in cui si rivela all'esperienza scientifica), è governata da leggi d'esteriorità. È vero che realizza una prima unione fra gli uomini, ma solo *in quanto* l'uomo ha già tentato praticamente di unirla, ed essa sopporta passivamente il sigillo di questa unità. In altre parole, una sintesi passiva, la cui unità dissimula una dispersione molecolare, condiziona la totalizzazione di organismi la cui dispersione non può mascherare i profondi legami d'interiorità. Essa rappresenta quindi la condizione materiale della storicità. Nello stesso tempo, è quel che si potrebbe chiamare il motore passivo della Storia. La storia umana, infatti, orientamento verso l'avvenire e conservazione totalizzante del passato, si definisce anche nel presente in base al fatto che *qualche cosa succede agli uomini*. Vedremo subito che la totalità inerte della materia lavorata in un campo sociale determinato, registrando e conservando, come memoria inerte di tutti, le forme che il lavoro anteriore le ha impresso, permette *da sola* il superamento di ogni situazione storica da parte del processo totale della Storia, e, come giudizio sintetico materiale, *l'arricchimento* continuo dell'evento storico. Ma siccome la materialità inorganica in quanto sigillata dalla *praxis* si presenta come *unità subita*, e siccome l'unità d'interiorità che è propria dei momenti dialettici dell'azione si rovescia in essa e dura solo *per esteriorità* - vale a dire nella misura in cui nessuna forza esterna interviene a distruggerla - è *necessario*, come vedremo presto, che la storia umana sia vissuta - a questo livello d'esperienza - come storia disumana.

E ciò non implica che gli eventi ci debbano apparire come una successione arbitraria di fatti irrazionali, ma *anzi* che essi assumeranno l'unità totalizzante di una negazione dell'uomo : la Storia, considerata a questo livello, offre un senso terribile e disperante; risulta infatti che gli uomini sono uniti dalla negazione inerte e demoniaca che sottrae loro la sostanza (cioè il lavoro) per volgerla contro tutti sotto forma d'*inerzia attiva* e di totalizzazione per sterminio. Vedremo subito che questa strana relazione - con la prima alienazione che ne deriva - comporta la propria intelligibilità dialettica non appena si esamina il rapporto di una molteplicità di individui con il campo pratico che li circonda (in quanto tale rapporto è per ciascuno una relazione univoca d'interiorità), collegandolo dialetticamente ai rapporti reciproci che li uniscono.

Conviene osservare tuttavia che il rapporto univoco fra la materialità circostante e gli individui si manifesta *nella nostra Storia* in una forma particolare e contingente, perché tutta l'avventura umana — almeno sinora — è una lotta accanita contro la *penuria*. Così, a tutti i livelli della materialità lavorata e socializzata, ritroveremo, al fondo di ciascuna delle sue azioni passive, la struttura originaria della penuria, come prima unità che sorge nella materia per opera degli uomini e che si ritorce sugli uomini tramite la materia. Per quanto ci riguarda, la contingenza della relazione di penuria non ci disturba : certo, è logicamente possibile concepire per altri organismi e in altri pianeti un rapporto con l'ambiente che non sia la penuria (benché siamo del tutto incapaci anche *solo d'immaginare* quale potrebbe essere, e benché, nell'ipotesi che altri pianeti siano abitati, la congettura più verosimile sia che l'essere vivente, anche lì come qui, abbia a soffrire della penuria); e soprattutto, per quanto la penuria sia *universale*, essa varia per uno stesso momento storico, a seconda delle regioni considerate (e talune ragioni di queste variazioni sono storiche - sovrappopolazione, sottosviluppo, ecc. - e quindi sono pienamente intelligibili all'interno della Storia stessa, mentre altre - conforme allo stato delle tecniche - condizionano la Storia attraverso le strutture sociali, senza venire condizionate da essa - clima, ricchezza del sottosuolo, ecc.). Resta però il fatto che i tre quarti della popolazione del globo sono sotto-alimentati, dopo millenni di Storia; così, malgrado

la sua contingenza, la penuria è una relazione umana fondamentale (con la Natura e con gli uomini). In tal senso, bisogna dire che è la penuria a fare di noi *questi* individui produttori *questa* Storia e autodefinentisi come uomini. Senza la penuria, si può concepire perfettamente una *praxis* dialettica e persino il lavoro : niente impedirebbe infatti che i prodotti necessari all'organismo fossero praticamente inesauribili e che ci volesse, nonostante tutto, un'operazione pratica per strapparli alla terra. In questa ipotesi, l'unità rovesciata delle molteplicità umane, attraverso le controfinalità della materia, sussisterebbe necessariamente: infatti essa è collegata al lavoro come alla dialettica originaria. Scomparebbe invece il nostro carattere di *uomini*, ossia, dal momento che questo carattere è storico, la singolarità propria della nostra Storia. In tal modo, qualunque uomo d'oggi deve riconoscere in questa contingenza fondamentale la necessità che (nel corso di migliaia d'anni e senz'altro ancora oggi) gli impone di essere esattamente quello che è. Studieremo, nel momento progressivo dell'esperienza, il problema della contingenza della Storia e vedremo che il problema è soprattutto importante nella prospettiva di un avvenire dell'uomo. Nel caso in esame, la penuria appare sempre meno contingente, *nella misura* in cui produciamo noi stessi le sue forme nuove come ambiente della nostra vita, in base a una contingenza originaria : vi si può vedere, volendo, la necessità della nostra contingenza o la contingenza della nostra necessità. Resta il fatto che un tentativo di critica deve distinguere questa relazione particolarizzata dalla relazione generale (cioè indipendente da ogni determinazione storica) di una *praxis* dialettica e molteplice con la materialità. Tuttavia, siccome la penuria è la determinazione della relazione generale, e siccome questa si rivela a noi soltanto attraverso quella, conviene, per non fuorviarci, in primo luogo presentare la penuria e lasciare che le relazioni universali della dialettica con l'inerte emergano poi da sole. Descriveremo in breve la relazione di penuria, per il motivo che in proposito tutto è già stato detto; in particolare il materialismo storico, come interpretazione della *nostra* Storia, ha fornito su tale punto le precisazioni desiderabili. Non si è invece mai tentato di studiare il tipo d'azione passiva che la materialità esercita, in quanto tale, sugli uomini e sulla loro Storia, ritorcendo contro

di loro una *praxis* sottratta sotto forma di contro-finalità. Su questo insisteremo di più : la Storia è più complessa di quanto non creda un certo marxismo semplicista, e l'uomo non deve lottare soltanto contro la Natura, contro l'ambiente sociale che l'ha generato e contro altri uomini, ma anche contro la propria azione in quanto diventa altra. Questo tipo di alienazione primitiva si esprime attraverso altre forme d'alienazione, ma è indipendente da esse e anzi serve loro da fondamento. Insomma scopriamo qui l'*anti-praxis* permanente come momento nuovo e necessario della *praxis*. Senza uno sforzo per determinarlo, l'intelligibilità storica (che è l'evidenza nella complessità di uno svolgimento temporale), perde un momento essenziale e si trasforma in inintelligibilità.

1. *La penuria come relazione fondamentale della nostra Storia e come determinazione ,contingente della nostra relazione univoca con la materialità.*

La penuria - come relazione vissuta di una molteplicità pratica con la materialità circostante e all'interno di se stessa - fonda la possibilità della storia umana. Il che implica perciò due esplicite riserve. La prima è che essa non fonda, per uno storico situato nel 1957, la possibilità di *ogni* Storia, perché non abbiamo nessun modo di sapere se, per altri organismi, in altri pianeti, o per i nostri discendenti, nel caso in cui le trasformazioni tecniche infrangessero la struttura della penuria, un'altra Storia, costruita su un'altra base, con altre forze motrici e altri progetti interni, sia o no logicamente concepibile (con questo, non voglio dire soltanto che non sappiamo se, altrove, la relazione fra esseri organici ed esseri inorganici possa essere diversa dalla penuria, ma soprattutto che, qualora tali esseri esistessero, è impossibile decidere *a priori* se la loro temporalizzazione assumerebbe o no la forma di una storia). Dire però che la nostra Storia è storia degli uomini o dire che è nata e si sviluppa nell'ambito permanente di un campo di tensione, prodotto dalla penuria, è tutt'uno. La seconda riserva è che la penuria fonda la possibilità della storia umana e non la sua realtà; vale a dire, rende la Storia possibile e c'è bisogno di altri fattori (che dovremo determinare) perché

questa si produca : la ragione di tale restrizione è che esistono società arretrate che soffrono, in un certo senso, più di altre, della carestia o della soppressione stagionale delle risorse alimentari e che ciò nondimeno sono giustamente classificate dagli etnografi come società senza storia, fondate sulla ripetizione.¹ Ciò significa che la penuria può essere grande; se un equilibrio si stabilisce, per un determinato modo di produzione, e se esso si conserva da una generazione all'altra, si conserva come *ἔξις*, cioè sia come determinazione fisiologica e sociale degli organismi umani, sia come progetto pratico di mantenere le istituzioni e lo sviluppo corporale a questo stadio, il che corrisponde ideologicamente a una decisione sulla «natura» umana : *l'uomo*, è quell'essere gracile, deforme ma duro alla fatica, che vive per lavorare dall'alba alla notte con strumenti tecnici *dati* (rudimentali) su una terra ingrata e minacciosa. Si vedrà più avanti che taluni tipi di penuria condizionano un momento della Storia quando, nell'ambito di tecniche che mutano anch'esse (e bisognerà dire perché), si autoproducono sotto forma di un brusco cambiamento del livello di vita. La Storia nasce da uno squilibrio brusco che mina a tutti i livelli la società; la penuria fonda la possibilità della storia umana e soltanto la sua possibilità, nel senso che può essere vissuta (per adattamento interno degli organismi) entro certi limiti come equilibrio unico. Finché si rimane su questo terreno, non c'è nessuna assurdità logica (cioè dialettica) a concepire una terra senza Storia, in cui vegetino gruppi umani rimasti al ciclo della ripetizione, produttori la propria vita con tecniche e strumenti rudimentali, e ignorandosi perfettamente a vicenda. Si è detto, lo so bene, che tali società senza Storia sono in realtà società la cui Storia s'è fermata. È senz'altro possibile, dal momento che dispongono, infatti, di una tecnica; inoltre, per quanto primitivi ne siano gli utensili, è stato necessario un processo temporale per condurli a *quel* grado d'efficacia, attraverso forme sociali che, anch'esse, in rapporto con il processo, presentano, nonostante tutto, una certa differenziazione, e dunque rinviano a una temporalizzazione. Tale modo di vedere, però, nasconde la volontà *a priori* di taluni ideologi - riscontrabile tanto in certi idealisti quanto in certi marxisti - di fondare la Storia come necessità essenziale. In questa prospettiva, le società non

storiche sarebbero allora determinati momenti molto particolari, in cui lo sviluppo storico si frena e si arresta da solo, volgendo contro di sé le proprie forze. Nella posizione *critica*, è impossibile ammettere questa concezione, per seducente che possa essere (in quanto reintroduce dappertutto la necessità e l'unità), per il semplice fatto che si presenta come una concezione del mondo, senza che i fatti possano infirmarla né confermarla (è vero che molti gruppi stabilizzati nella ripetizione hanno una storia leggendaria, ma ciò non prova niente, poiché questa leggenda è negazione della Storia e la sua funzione consiste nel reintrodurre l'*archetipo* nei momenti sacri della ripetizione). La sola cosa che possiamo concludere in quanto esaminiamo la validità di una dialettica, è che la penuria - in ogni ipotesi - non è di per sé sufficiente a provocare lo svolgimento storico o a sfondare, in corso di svolgimento, una strozzatura che trasforma la Storia in ripetizione. Essa, per contro - come tensione reale e perenne tra l'uomo e l'ambiente circostante, e tra gli uomini - rende conto *in ogni circostanza* delle strutture fondamentali (tecniche e istituzioni) : non in quanto le abbia prodotte come forza reale, ma in quanto sono state fatte, *nell'ambito della penuria*,² da uomini la cui *praxis* interiorizza questa penuria stessa col volerla superare.

Astrattamente, la penuria può essere ritenuta come una relazione dell'individuo con quanto lo circonda. Praticamente e storicamente - vale a dire in quanto siamo situati - quel che circonda è un campo pratico già costituito, che rinvia a ciascuno strutture collettive (vedremo in seguito che cosa ciò significhi), la più fondamentale delle quali è proprio la penuria come unità negativa della molteplicità degli uomini (di *questa* molteplicità concreta). Tale unità è negativa rispetto agli uomini poiché viene all'uomo dalla materia *in quanto* disumana (ossia in quanto la sua presenza d'uomo *non è* possibile senza lotta su questa terra); ciò significa quindi che la prima totalizzazione mediante la materialità si manifesta (all'interno di una società determinata e tra gruppi sociali autonomi) come possibilità di una distruzione comune di tutti e come possibilità permanente per ciascuno che tale distruzione giunga a lui dalla materia tramite la *praxis* degli altri uomini. Questo primo aspetto della penuria può

condizionare l'unione del gruppo, nel senso che questo, collettivamente considerato, può organizzarsi per reagire collettivamente. Ma tale aspetto dialettico e propriamente umano della *praxis* non può in nessun caso esser contenuto nella relazione di penuria in se stessa, appunto perché l'unità dialettica e positiva di un'azione comune è la negazione dell'unità negativa, come ritorno della materialità circostante sugli individui che l'hanno totalizzata. In realtà la penuria, come tensione e come campo di forze, è espressione di un fatto quantitativo (più o meno rigorosamente definito) : una certa sostanza naturale o un certo prodotto manufatto esiste, in un campo sociale determinato, in quantità insufficiente *dato* il numero dei membri dei gruppi o degli abitanti della regione : *non ce n'è abbastanza per tutti*. Così «tutti» (l'insieme) esiste per ognuno, in quanto il consumo di quel certo prodotto, laggiù, da parte di altri, gli vieta *qui* la possibilità di trovare e di consumare un oggetto dello stesso ordine. Esaminando il rapporto vago e universale di reciprocità non determinata, abbiamo rilevato che gli uomini potevano essere uniti gli uni agli altri indirettamente da aderenze in serie e senza neppur sospettare l'esistenza dell'uno o dell'altro. Nell'ambito della penuria, invece, quand'anche gli individui s'ignorino, quand'anche stratificazioni sociali e strutture di classe spezzino nettamente la reciprocità, ciascuno, all'interno del campo sociale definito, esiste ed agisce alla presenza di tutti e di ciascuno. *Quel* membro di *quella* società ignora forse persino il numero di individui che la compongono; forse non conosce neppure il rapporto esatto dell'uomo con le sostanze naturali, con gli strumenti e con i prodotti umani che definisce con precisione la penuria; egli forse spiega la penuria presente con ragioni assurde e senza nessuna verità. Nondimeno, gli uomini del gruppo esistono per lui *insieme*, in quanto ciascuno di essi è una minaccia per la sua vita o, se si preferisce, in quanto l'esistenza di ciascuno è l'interiorizzazione e l'assunzione da parte di una vita umana dell'ambito in quanto negazione degli uomini. Sennonché il membro individuale che consideriamo, se si realizza in base al suo bisogno e mediante la sua *praxis* come *in mezzo agli uomini*, svela ciascuno di loro *muovendo* dall'oggetto di consumo o dal prodotto manufatto e - sul piano elementare in cui ci siamo collocati - come semplice possibilità

di consumo di un oggetto di cui ha bisogno. Insomma, lo scopre come possibilità materiale del suo proprio annientamento mediante l'annientamento materiale di un oggetto di prima necessità.

Bisogna naturalmente considerare questi rilievi come la descrizione di un momento ancora molto astratto della nostra esperienza regressiva : tutti gli antagonismi sociali sono in realtà qualificati e strutturati in una società data che definisce da sola (per lo meno in una certa misura) i limiti della penuria per ciascuno dei gruppi che la costituiscono e nel quadro fondamentale della penuria collettiva (cioè di un rapporto originario tra le forze produttive e i rapporti di produzione). Quel che ci interessa, in questo momento, è solo di rilevare *per ordine* le strutture dell'intelligibilità dialettica. Ora, da questo punto di vista, ci rendiamo immediatamente conto del fatto che la totalizzazione operata dalla penuria è alterna. Infatti la penuria non manifesta l'impossibilità radicale che l'organismo umano esista (sebbene - come ho mostrato - ci si possa chiedere se la formula non rimanga vera così enunciata : l'impossibilità radicale che l'organismo umano esista senza lavoro): ma, in una situazione data, che si tratti della zattera della *Medusa*, di un Comune italiano in stato di assedio o di una società contemporanea (che, come è noto, sceglie i suoi morti con la semplice distribuzione dei posti di difesa e che, nei suoi strati più profondi, è già selezione dei privilegiati e dei sottoalimentati) la penuria realizza la totalità passiva degli individui di una collettività come impossibilità di coesistenza: e il gruppo della nazione è definito *in base alla sua popolazione in eccedenza*; bisogna che si riduca numericamente per sussistere. Notiamo che questa *riduzione numerica*, sempre presente come necessità pratica, non assume necessariamente la forma dell'omicidio : si può lasciar morire (è il caso di quando i bambini erano in soprannumero sotto l'Ancien Régime); si può praticare il *birth control*; in questo caso, è il nascituro, come futuro consumatore, a venir designato come indesiderabile, vale a dire che si vede in lui o, nelle democrazie borghesi, l'impossibilità di continuare a nutrire i suoi fratelli in una famiglia individuale, o, in una nazione socialista — la Cina, per esempio -, l'impossibilità di mantenere un certo tasso d'incremento demografico finché non si possa superare un

certo tasso d'aumento della produzione. Ma, quando non si tratta di controllo delle nascite, l'esigenza negativa della materialità si manifesta unicamente sotto un aspetto *quantitativo*. Insomma, si può determinare il numero degli individui eccedenti ma non il loro carattere individuale.³

Qui si manifesta in tutta la sua forza quella *commutatività* di cui valuteremo adeguatamente l'importanza più tardi e che manifesta ogni membro del gruppo *nello stesso tempo* come un sopravvivate possibile e come un eccedente da sopprimere. E ciascuno viene in tal modo costituito nella sua oggettività da se stesso e da tutti. L'impulso diretto del bisogno lo afferma incondizionatamente come orientato a sopravvivere: è l'evidenza pratica della fame e del lavoro; nessuna problematizzazione diretta di tale evidenza è concepibile perché essa traduce il superamento di una problematizzazione radicale dell'uomo da parte della materia. Ma nello stesso tempo l'individuo viene problematizzato da ciascuno *nel suo essere* e, in virtù, appunto, dell'impulso che supera ogni problematizzazione. Così *la sua stessa attività* gli si rivolta contro e gli perviene *come Altro* attraverso l'ambiente sociale. Tramite la materia socializzata e la negazione materiale come unità inerte, l'uomo si costituisce come Altro rispetto all'uomo. Per ciascuno, l'uomo esiste in quanto *uomo disumano* o, se si preferisce, come specie estranea. E ciò non significa necessariamente che il conflitto sia interiorizzato e vissuto *già* sotto forma di lotta per la vita, ma solo che la *semplice esistenza* di ciascuno è definita dalla penuria come rischio costante di non-esistenza *per un altro e per tutti*. Meglio ancora, non soltanto scopro *negli Altri* questo rischio costante d'annientamento di me stesso e di tutti, ma *io stesso sono* questo rischio in quanto Altro, cioè in quanto designato *con gli Altri* come eccedente possibile dalla realtà materiale circostante. E si tratta di una struttura oggettiva del mio essere, perché *realmente* io sono pericoloso per gli Altri e, attraverso la totalità negativa, per me stesso, in quanto faccio parte di tale totalità. Vedremo più tardi perché venditori e clienti, in un mercato libero, stabiliscono entrambi il prezzo in quanto sono in sé e per sé *gli Altri*. Limitiamoci per ora a trarre alcune conseguenze da queste osservazioni.

Quando dico che l'uomo esiste come Altro nelle fattezze

dell'uomo disumano, bisogna riferirlo, evidentemente, a tutti gli occupanti umani del campo sociale considerato, per gli altri e per se stessi. O, in altri termini, *ciascuno* è uomo disumano per tutti gli Altri, considera tutti gli Altri come uomini disumani e tratta realmente l'Altro con disumanità (vedremo subito che cosa questo voglia dire). Eppure bisogna intendere tali rilievi nel loro vero senso, cioè nella prospettiva che non esiste una *natura* umana. Comunque, almeno fino a questo momento della nostra preistoria, la penuria, qualsiasi forma assuma, domina tutta la *praxis*. Bisogna quindi comprendere *in pari tempo* che la disumanità dell'uomo non deriva dalla sua natura, che, lungi dall'escludere la sua umanità, può solo concepirsi grazie ad essa, *ma* che, finché il regno della penuria non sarà finito, ci sarà *in ogni uomo e in tutti* una- struttura inerte di disumanità che si riduce in sostanza alla negazione materiale in quanto viene interiorizzata. Rendiamoci conto, infatti, che la disumanità è un rapporto degli uomini fra loro e non può essere *che questo* : si può essere crudeli, senza dubbio, e inutilmente, verso questo o quell'animale particolare; ma solo in nome delle relazioni umane tale crudeltà è biasimata o punita : a chi mai si farà credere, infatti, che la specie carnivora che alleva gli animali a centinaia di migliaia di capi, per ucciderli o per utilizzarne la forza-lavoro e che distrugge sistematicamente le altre (sia per igiene, sia per proteggersi, sia, del tutto gratuitamente, per gioco), a chi si farà mai credere che questa specie da preda abbia messo — se non per gli animali castrati, addomesticati, e in seguito a un simbolismo semplicista — i suoi valori e la definizione reale di se stessa nei rapporti con gli animali? Ora, se le relazioni *umane* (positive o negative) sono di reciprocità, ciò significa che la *praxis* dell'uno, nella sua struttura pratica e per il compimento del suo progetto, *riconosce* la *praxis* dell'altro, vale a dire in fondo che essa giudica la dualità delle attività come un carattere inessenziale e l'unità delle *praxis* in quanto tali come loro carattere essenziale. In qualche modo, nella reciprocità, la *praxis* del mio reciproco è in fondo *la mia praxis*, che un accidente ha separato in due e di cui i due tronconi, ridiventati ciascuno *praxis* completa, conservano mutualmente un'appropriazione profonda ed una comprensione immediata della loro indifferenziazione originaria. Non pretendo che il

rapporto di reciprocità sia mai esistito nell'uomo *prima* del rapporto di penuria, poiché l'uomo è il prodotto storico della penuria. Ma dico che, senza questo rapporto umano di reciprocità, il rapporto disumano di penuria non esisterebbe. Infatti la penuria, come rapporto univoco di ciascuno e di tutti con la materia, diventa, in definitiva, struttura oggettiva dell'ambiente materiale circostante e in tal modo, di rimbalzo, indica, con dito inerte, ogni individuo come fattore e vittima di penuria. E ciascuno interiorizza tale struttura nel senso di rendersi con il suo comportamento *l'uomo della penuria*. Il suo rapporto con l'Altro, *in quanto* gli deriva dalla materia, è un rapporto d'esteriorità : in primo luogo perché l'Altro è pura possibilità (vitale ma astratta) che il prodotto necessario sia distrutto e, dunque, perché si definisce in esteriorità come possibilità minacciosa, ma contingente, del prodotto stesso come oggetto esterno; in secondo luogo perché la penuria, come rigido schema di negazione, organizza, attraverso la *praxis* di ciascuno, ogni gruppo di possibili individui in eccedenza come totalità *da negare* in quanto totalità che nega tutto quello che essa non è. Così l'unità negativa operata dalla materia ha per risultato di totalizzare falsamente, cioè inerte, gli uomini, come le molecole della cera sono inerte unite *dal di fuori* da un sigillo. Ma non essendo tuttavia soppressi i rapporti di reciprocità, appunto *in essi* l'esteriorità s'insinua. Ciò significa che rimane la comprensione di ciascuno per la *praxis* dell'Altro, ma che quest'altra *praxis* è compresa dall'interno proprio nella misura in cui la materialità interiorizzata nell'agente che comprende costituisce l'Altro in molecola inerte e separata da ogni altra molecola con una negazione d'esteriorità. Nella pura reciprocità, l'Altro da me è *anche il medesimo*. Nella reciprocità *modificata dalla penuria*, il medesimo ci appare come il contro-uomo in quanto *questo medesimo uomo* ci appare come radicalmente Altro (ossia portatore per noi di una minaccia di morte). O, se si vuole, ne comprendiamo all'incirca i fini (sono i nostri), i mezzi (abbiamo gli stessi) e le strutture dialettiche dei suoi atti; ma li comprendiamo come se fossero i caratteri di un *'altra specie*, il nostro doppio demoniaco. Nulla, infatti - né le grandi bestie feroci né i microbi - può essere più terribile per l'uomo di una specie intelligente, carnivora, crudele, in grado di capire e di

sventare l'intelligenza umana e il cui fine sia appunto la distruzione dell'uomo. Questa specie è evidentemente la nostra, come ogni uomo la coglie negli altri nell'ambito della penuria. È, in ogni caso, qualunque sia la società, la matrice astratta e fondamentale di tutte le reificazioni delle relazioni umane. Ed è, in pari tempo, il primo stadio dell'*etica*, in quanto quest'ultima si riduce a *praxis* che si auto-illumina in base a circostanze date.

Il primo movimento dell'*etica*, qui, è la costituzione del male ridicale e del manicheismo; essa apprezza e avvalora (non possiamo qui indugiare sulla produzione dei valori) la rottura della reciprocità d'immanenza da parte della penuria interiorizzata, ma intendendola come un prodotto della *praxis* dell'Altro. Il contro-uomo, infatti, persegue la liquidazione degli uomini condividendone i fini e adottandone i mezzi; la rottura appare nel momento in cui tale reciprocità ingannevole smaschera il pericolo di morte che dissimula o, se si preferisce, l'impossibilità per uomini legati da rapporti reciproci di rimanere *tutti* sul suolo che li regge ed alimenta. E non si vada a immaginare che questa impossibilità interiorizzata caratterizzi gli individui *soggettivamente* : al contrario, essa rende ciascuno *oggettivamente pericoloso* per l'Altro e mette l'esistenza concreta di ciascuno in pericolo in quella dell'altro. Così l'uomo è *oggettivamente* costituito come disumano e questa disumanità si traduce nella *praxis* con l'avvertire il male come struttura dell'Altro. Proprio perciò i combattimenti d'ambiguissima origine e di natura poco chiara che nascono fra tribù nomadi quando, per caso, s'incontrano, hanno permesso agli storici e agli etnografi di contestare alcune verità elementari del materialismo storico. E' esatto, infatti, che il motivo economico non sempre è essenziale e persino, talvolta, resta irreperibile : questi gruppi erranti hanno la savana tutta per loro, non *si disturbano* a vicenda. Ma non è questo il punto : non è sempre necessario che la penuria sia esplicitamente in causa; il fatto è che, in ciascuna di queste tribù, l'uomo della penuria incontra, nell'altra tribù, l'uomo della penuria sotto l'aspetto del contro-uomo. Ciascuno è costituito in modo tale, dalla lotta contro il mondo fisico e contro gli uomini (spesso all'interno del suo gruppo), che la comparsa di sconosciuti - ponendo per lui il rapporto sia d'interiorità che d'esteriorità

assoluta - gli fa scoprire l'uomo sotto la forma di una specie estranea. La forza della sua aggressività, del suo odio, *risiede nel bisogno*, ma poco importa che questo bisogno sia stato appena soddisfatto : il suo continuo rinascere e l'ansietà di ciascuno finiscono per costituire, ogniqualevolta compare una tribù, i suoi membri come la fame che giunge all'altro gruppo sotto forma di una *praxis* umana. E, nel combattimento, ogni avversario non vuole distruggere nell'altro il puro e semplice pericolo di carestia, ma la *praxis* stessa, in quanto tradimento dell'uomo a vantaggio del contro-uomo.

Noi riteniamo dunque, al livello del bisogno e in base al bisogno, che la penuria venga praticamente vissuta mediante l'azione manicheista e che l'etica si manifesti come imperativo distruttivo : *bisogna* distruggere il male. A questo stesso livello si deve definire *la violenza* come struttura dell'azione umana dominata dal manicheismo nell'ambito della penuria. La violenza si presenta sempre come *controviolenza*, ossia come replica alla violenza dell'Altro. Questa *violenza dell'Altro* è una realtà oggettiva solo nella misura in cui esiste in tutti come motivazione universale della controviolenza : ed è semplicemente il fatto insopportabile della reciprocità rotta e dell'utilizzazione sistematica dell'umanità dell'uomo per realizzare la distruzione dell'umano. La controviolenza è esattamente la stessa cosa, ma in quanto processo di riequilibrio, in quanto risposta a una provocazione : distruggendo nell'avversario la disumanità del contro-uomo, non posso, di fatto, che distruggere in lui l'umanità dell'uomo e realizzare in me la sua disumanità. Che si tratti di uccidere, di torturare, d'asservire o semplicemente di mistificare, il mio scopo è di sopprimere la libertà estranea come forza nemica, cioè come forza che può respingermi dal campo pratico e fare di me un «uomo di troppo» condannato a morire. In altri termini, è ben vero che aggredisco l'uomo in quanto uomo, ossia in quanto libera *praxis* di un essere organico, che nel nemico odio l'uomo e nient'altro che l'uomo, ossia me stesso in quanto Altro, e che proprio me stesso io voglio distruggere in lui, per impedirgli di distruggermi davvero nel mio corpo. Ma tali rapporti d'esteriorità in reciprocità si complicano con lo svolgersi della *praxis* medesima, che ristabilisce la reciprocità nella sua forma negativa d'antagonismo, sin dal momento in

cui una reale lotta si svolge. Muovendo dalle necessità concrete della strategia e della tattica, si perde per forza se non si *riconosce* nell'avversario un altro gruppo umano capace di inventare trappole, di sventarne, di lasciarsi prendere in talune di esse.

I conflitti di penuria (dalla guerra di nomadi allo sciopero) oscillano di continuo tra due poli : l'uno rende il conflitto lotta manicheista degli uomini contro i loro terribili «doppi», l'altro lo riduce alle proporzioni umane di una contesa che si risolve con la violenza, perché le conciliazioni sono esaurite o le mediazioni fanno difetto. Ciò che importa qui è che la *praxis*, non appena si costituisca come azione di un esercito, di una classe o anche di un gruppo più ristretto, supera *per principio* l'inerzia reificante delle relazioni di penuria. Intendo così mostrare che la morale inerte del manicheismo e del male radicale presuppone una distanza subita, un'impotenza vissuta, una certa maniera di scoprire la penuria come destino, insomma un vero e proprio dominio esercitato sull'uomo dall'ambiente materiale circostante interiorizzato. Non si tratta dunque di una struttura «permanente», nel senso che rimarrebbe fissa e inerte a un certo livello della densità umana, ma piuttosto di un certo momento delle relazioni umane, sempre superato e parzialmente liquidato, sempre rinascente. In realtà, questo momento si colloca tra la liquidazione tramite la penuria delle reciprocità positive (a qualunque grado della *praxis* sociale tale liquidazione si produca) e la ricomparsa, sotto l'egida della stessa penuria, di reciprocità negative e antagonistiche. E questo momento intermedio è appunto il momento primo e lo schema produttore del processo complesso della reificazione. In questo momento, gli individui di un campo sociale vivono con il loro ambiente in un falso rapporto di reciprocità (cioè si fanno designare dalla materia in quanto pura quantità che cosa sono loro e che cosa sono gli altri) e trasferiscono questo rapporto nell'ambiente sociale, vivendo la loro reciprocità di esseri umani come una interiorità negata o, se si preferisce, vivendola falsamente in esteriorità.

Resta da spiegare, si dirà, come la materia, in quanto penuria, possa unire gli uomini in un campo pratico comune, mentre le libere relazioni umane, considerate al di fuori della costrizione economica, si riducono a costellazioni di

reciprocità. In altre parole, siccome il potere totalizzante viene dalla *praxis*, in che modo la materia governa mediante la penuria le *azioni totalizzanti*, onde far loro operare la totalizzazione di tutte le totalizzazioni individuali ? Ma la risposta è contenuta nella domanda : bisogna infatti rendersi conto che gruppi vicini, anche di struttura differente - per esempio, contadini cinesi e comunità nomadi, alle frontiere della Cina, nell'epoca dei T'ang - sono uniti materialmente in un medesimo luogo, definito da una certa configurazione materiale come da un certo stato delle tecniche e, in particolare, delle comunicazioni. I nomadi hanno un margine di spostamento ridotto, e restano nonostante tutto ai confini del deserto; i contadini cinesi, questo esercito di pionieri, avanzano pian piano, strappando ogni giorno un po' di terra arabile al deserto improduttivo.

I due gruppi si conoscono, una tensione estrema li contrappone e li unisce : per i cinesi i nomadi sono predoni che non sanno far altro che rubare il frutto del lavoro altrui; per i nomadi, i cinesi sono veri e propri coloni, che li sospingono sempre più verso un deserto inabitabile. Ogni gruppo in quanto *praxis* (ritorneremo sul gruppo) fa figurare l'Altro come oggetto nell'unità del suo campo pratico; ciascuno sa di figurare come oggetto nel gruppo dell'Altro. Questa conoscenza utilitaria si esprimerà, ad esempio, nelle preoccupazioni che i contadini prenderanno contro attacchi inopinati, nella cura con cui i nomadi prepareranno la loro prossima razzia. Ma *questo appunto* impedisce ai due movimenti di unificazione pratica di costituire con il medesimo ambiente circostante due *diversi campi d'azione*. Per ciascuno l'esistenza dell'Altro, quale oggetto di cui è l'oggetto, costituisce semplicemente il campo materiale come minato, o, in altri termini, come a doppio fondo. In tale coesistenza, non c'è dualità se non come dualità di significati per ogni oggetto materiale. Il campo si costituisce praticamente come mezzo che può venir utilizzato dall'Altro; è mediazione tra i due gruppi nella misura in cui ciascuno ne fa uno strumento contro lo strumento dell'Altro. Tutto è insieme tranello e apparato; la realtà segreta dell'oggetto è quel che ne farà l'Altro. Mentre la pura, materialità circostante diventa l'unità contraddittoria di due opposte totalizzazioni, ogni gruppo, in quanto oggetto fra

gli oggetti, cioè in quanto mezzo scelto dall'Altro per raggiungere i suoi fini, viene ad essere oggettivamente totalizzato come fragilità materiale con tutte le altre strutture materiali del campo. In quanto *praxis* superata, sventata, in quanto libertà ingannata e utilizzata suo malgrado (ho già indicato queste relazioni), ogni individuo e ogni villaggio si realizzano come caratterizzati oggettivamente dall'inerzia circostante; e tale carattere oggettivo si manifesterà tanto meglio quanto più i contadini che temono la razzia prenderanno misure precise per evitare questa superando quello. Nella *praxis* solitaria, come abbiamo visto, il coltivatore si rende oggetto inerte per agire sul suolo; adesso la sua inerzia ricompare, provenientegli da altri uomini. Ma, se in una scaramuccia il rapporto delle forze gli è favorevole, egli scopre il suo nuovo lavoro (la guerra è un lavoro dell'uomo sull'uomo) sotto l'aspetto di un *potere*. Con ciò bisogna intendere qualcosa d'interamente nuovo, ossia l'efficacia di una *praxis* umana, attraverso la materia, contro la *praxis* dell'altro e la possibilità di trasformare un oggetto oggettivante in oggetto assoluto. Ma quel che ci interessa in modo particolare, dal nostro punto di vista, è che ogni metro quadrato del campo pratico totalizza i due gruppi, e le loro rispettive attività, per ciascuno dei loro membri, in quanto il terreno si presenta come possibilità permanente d'alienazione per ciascuno e per tutti. L'unità negativa della penuria, interiorizzata nella reificazione della reciprocità, si esteriorizza di nuovo per tutti noi in unità del mondo come luogo comune delle nostre opposizioni; e tale unità la reinteriorizziamo in una nuova unità negativa : siamo uniti dal fatto d'abitare tutti quanti un mondo definito dalla penuria.

Naturalmente la penuria - come d'altronde abbiamo già visto - può essere occasione di raggruppamenti sintetici il cui progetto è di combatterla. Infatti l'uomo produce la sua vita in mezzo ad altri uomini che pure la producono (o che la fanno produrre da altri), cioè nel campo sociale della penuria. Non rientra nelle mie intenzioni di studiare il tipo di gruppi, di collettivi e di istituzioni che si formano *in* questo campo sociale : non si tratta qui di ricostruire i momenti della storia o le descrizioni della sociologia. D'altra parte, non è il momento di parlare dei campi umani in quanto si unificano per impulso

di un'organizzazione attiva della molteplicità, con funzioni differenziate : occorre proseguire la nostra esperienza nell'ordine regressivo e ritornare alla materialità come sintesi inerte della pluralità umana. Tuttavia, non abbandoneremo lo stadio presente senza aver fatto alcuni rilievi su questi gruppi uniti e differenziati, ma unicamente in quanto lottano contro la penuria e in quanto la penuria li condiziona nelle loro strutture. Essi si costituiscono e si istituzionalizzano, non perché la penuria si rivela a ciascuno nel bisogno attraverso il bisogno degli Altri, ma perché viene negata, nel campo unificato della *praxis*, *dal lavoro*. Ciò va inteso evidentemente nel senso che il lavoro è, come abbiamo visto, *anzitutto l'organismo* riducentesi a inerzia volta ad agire sull'inerzia e a soddisfarsi in quanto bisogno. Il che in sé non significa, come sappiamo, né che esso esista nel campo della penuria, né che occorra definire il lavoro come lotta contro la penuria. Ma in un campo sociale definito dalla penuria - vale a dire nel campo umano e storico - il lavoro si definisce necessariamente, per l'uomo, come *praxis* che tende a soddisfare il bisogno *nell'ambito della penuria* e grazie ad una negazione particolare di questa. Nella caccia, per esempio, in cui non si può parlare di produzione sistematica di un utensile, ma di *ricerca* di animali già esistenti nel campo, non va dimenticato che la rapidità della «selvaggina», la distanza a cui si mantiene *in media* (volo di uccelli migratori nel cielo, ecc.) e i pericoli di ogni specie costituiscono *fattori di penuria*. Così l'arma da caccia si presenta come creatrice nel senso in cui, negativamente, distrugge in parte la distanza, contrappone la sua velocità alla velocità dell'animale braccato e in cui, positivamente, moltiplica per il cacciatore il numero delle sue prede possibili o le occasioni (il che è poi lo stesso) di coglierne una. E, cosa importante nella prospettiva adottata, è tutt'uno *qui* dichiarare che il numero di probabilità che un individuo o una famiglia siano nutriti si moltiplica in base all'utensile in un campo pratico dato (giacché tale campo pratico, al livello in esame, non è *davvero cambiato* dall'utensile) o per lo meno, invece, che l'utensile determini una trasformazione del campo pratico, per le popolazioni che vivono di pesca e di caccia, se non forse nella vastità, nella differenziazione e nell'aumento. Così il lavoro umano

dell'individuo (e, di conseguenza, del gruppo) viene condizionato nel suo scopo, e quindi nel suo svolgersi, dal progetto, fondamentale nell'uomo, di superare - per sé o per il gruppo - la penuria come pericolo di morte, sofferenza presente e rapporto primitivo che costituisce *ad un tempo* la Natura per opera dell'uomo e l'uomo per opera della Natura.

Ma, *appunto perciò*, la penuria, senza cessare d'essere questa relazione fondamentale, qualificherà l'intero gruppo, o l'individuo, che la combatta *rarefacendosi*⁴ per *distruggerla*. In talune condizioni storiche particolari e se la tecnica consente di superare un certo stadio di penuria, se insomma l'ambiente lavorato dalle generazioni precedenti e gli strumenti (per numero e qualità) permettono a un numero definito di lavoratori di aumentare la produzione in proporzioni definite, sono gli uomini a diventare scarsi o a rischiare di essere scarsi in quanto unità di lavoro che sopprime la penuria⁵ in base a una produzione organizzata. Bisogna però intendersi : è la penuria dei prodotti a designare gli uomini come penuria in un campo sociale circostanziale (non in tutti) e, *nello stesso tempo*, a continuare a designarli come individui in eccedenza commutativamente in quanto uomini del bisogno. E naturalmente, questa penuria di uomini può designare una struttura dell'organizzazione come un'altra (mancanza di mano d'opera, di operai specializzati,⁶ di tecnici, di quadri). Ad ogni modo, quel che conta è che, all'interno di un gruppo dato, l'individuo viene costituito nella sua umanità dagli altri individui, *sia* come eccedente, *sia* come scarso. Il suo aspetto di eccedente è immediato. Il suo aspetto *d'oggetto scarso* appare nelle forme più primitive dell'associazione pratica e crea una tensione perenne in una società determinata. Ma in società determinate, per modi di produzione definiti, la scarsità dell'uomo in rapporto all'utensile può trasformarsi, per effetto dei propri effetti, in penuria dello strumento in rapporto all'uomo. Il fondo della questione resta il medesimo : per una società data, il numero degli utensili designa di per sé i produttori e, a sua volta, il complesso dei produttori e dei mezzi di produzione definisce i limiti della produzione e il margine di non-produttori (cioè di produttori rifiutati) che la società può permettersi. I non-produttori supplementari rappresentano un'eccedenza che può vegetare nella sotto-

alimentazione o annullarsi. È evidente che questa nuova forma di penuria presuppone una società che poggi su *taluni* lavori operati in comune da un gruppo organizzato. In tal modo, però, non abbiamo definito una società storica particolare : la società cinese del tempo degli imperatori - in quanto condizionata anzitutto dal regime dei suoi fiumi - come la società romana - in quanto assicura il suo dominio sul mondo mediterraneo con la costruzione di un immenso sistema di comunicazioni — rispondono alle condizioni richieste quanto il capitalismo, sebbene questo tipo di penuria si sia essenzialmente sviluppato nel corso del movimento d'industrializzazione moderna. Ma allo stesso modo e in talune circostanze storiche strutturate, la disuguaglianza istituzionalmente stabilita delle classi e delle condizioni può comportare un rovesciamento totale della situazione, cioè *una penuria del consumatore rispetto all'oggetto* prodotto. Si tratta, beninteso, di una penuria relativa che si spiega *sia* con una certa rigidità materiale della produzione (che non può calare al di sotto di certi limiti) *sia* con una scelta sociale e istituzionalizzata dei consumatori (o piuttosto della gerarchia dei consumatori, che tradisce anch'essa le strutture sociali cristallizzate intorno al modo di produzione, cosa che i marxisti chiamano relazioni di produzione). È troppo chiaro che questo rovesciamento caratterizza soprattutto la nostra società capitalista e rappresenta un'espressione della sua contraddizione fondamentale: la sovrapproduzione. Però, è l'assenza di un mercato interno suscettibile d'assorbire tutta la produzione, che ha costretto sin dall'antichità le società marittime al commercio per mare (cioè alla ricerca di nuovi prodotti o di materie prime, e soprattutto all'organizzazione di una reciprocità di mercati), è stata questa assenza a costringere le potenze continentali all'imperialismo militare.

Ma la penuria dell'uomo rispetto al prodotto, ultimo rovesciamento della dialettica della penuria, presuppone, come condizione essenziale, la penuria del prodotto rispetto all'uomo. Questa penuria esiste come determinazione fondamentale dell'uomo : è noto che la socializzazione della produzione non la sopprime, se non nel corso di un lungo processo dialettico di cui ignoriamo ancora lo sbocco. La penuria del consumatore rispetto a questo o quel prodotto è

condizionata dalla penuria di tutti i prodotti rispetto a tutti i consumatori. Proprio sulla base di questa penuria fondamentale, infatti, si sono definite, muovendo dal modo di produzione, certe relazioni di produzione che escludono istituzionalmente certi gruppi sociali dal consumo pieno e che riservano tale consumo ad altri gruppi (in numero insufficiente per consumare tutto), è perfettamente inutile esporre qui la dialettica fra la «sovrapproduzione» e le crisi che determina: importa solo indicare che, nell'insieme del processo, essa rovina il capitalista - per mancanza di sbocchi, in regime di concorrenza -, nella misura stessa in cui accresce l'impovertimento del proletariato, cioè nella misura in cui accresce per esso la penuria degli oggetti di prima necessità. È perfettamente logico, a questo livello della contraddizione, vedere una medesima società liquidare una parte dei suoi membri come eccedenti e distruggere una parte dei suoi prodotti perché la produzione è in eccedenza rispetto al consumo. Anche se li distribuisse per niente, d'altronde, e magari a coloro che lascia morire, è ben noto che non migliorerebbe gran che la loro sorte : difatti il cambiamento dovrebbe aver luogo al livello del modo di produzione e delle relazioni fondamentali che esso genera perché la possibilità della penuria dei consumatori fosse in ogni caso esclusa e perché la realtà fondamentale potesse venir eliminata in un processo a lunga scadenza. Quel che c'interessa, dal punto di vista delle strutture logiche della Storia, è che il processo storico si costituisce attraverso il campo della penuria, di cui anzi attua tutte le possibilità dialettiche, proprio per la sua materialità di fatto contingente, sorto da una contingenza primaria. Ma, per quanto tali momenti dialettici avrebbero potuto, considerando ogni caso isolatamente, non svilupparsi tutti (basta considerare i popoli senza storia, o talune nazioni asiatiche che hanno dovuto *interiorizzare* il rapporto fondamentale dell'uomo con la macchina, quale l'ha imposto loro in partenza l'occidente capitalista nella sua impresa colonialista), non appena si presentano come strutture d'intelligibilità in una storia in corso, sono proprio essi a permettere di coglierla come razionalità totale.

2. Penuria e Marxismo.

Bisogna rilevare che Marx,⁷ così chiaro e intelligibile quando ricostruisce dialetticamente il processo capitalista e ce ne rivela *la necessità*, si è sempre rifiutato — e con ragione — di presentare il marxismo come «una teoria storico-filosofica la cui suprema virtù consista nell'essere super-storica».

Nello stesso tempo però — con ragione ancora, ma senza prova storica -ritiene il materialismo storico applicabile a tutti i momenti del professo storico. In un testo notevolissimo, egli critica i marxisti contemporanei e il loro dogmatismo :

[Quei plebei] dell'antica Roma erano dapprima contadini liberi, che coltivavano, ciascuno per proprio conto, i loro campicelli. Nel corso della storia romana vennero espropriati. Il movimento che li separò dai loro mezzi di produzione e di sussistenza implicò non soltanto la formazione di grandi proprietà fondiarie, ma anche quella di grandi capitali monetari. Così un bel giorno ci furono da un lato uomini liberi spogliati di tutto, tranne che della forza-lavoro, e dall'altro, per sfruttare questo lavoro, i detentori di tutte le ricchezze acquisite. Che cosa accadde? I proletari romani divennero non lavoratori salariati ma una plebe fannullona... ai cui margini s'instaurò un modo di produzione non capitalista ma schiavista. Dunque, avvenimenti di straordinaria analogia ma svoltisi in ambienti diversi portarono a risultati del tutto disparati. Studiando a parte ciascuna di tali evoluzioni, e confrontandole poi, si otterrà facilmente la chiave di questi fenomeni...⁸

Il presente testo dimostra chiaramente che, per Marx, la storia delle società non capitaliste o precapitaliste del passato *non è fatta* : conviene studiare i singoli sviluppi di ciascuna di tali società, confrontandoli fra di loro e con quelli delle società moderne, per lo meno nel caso in cui s'imponga l'analogia, e l'intelligibilità risulterà da questi studi separati e dal loro paragone. Naturalmente, il paragone li renderà intelligibili *in quanto essi sono differenti* per essersi prodotti in ambienti del tutto differenti; ma non si basa solo sull'analogia esterna del processo : l'analogia è fondata, benché fondi a sua volta la

differenza. Ed è fondata *essenzialmente* sullo sviluppo dialettico di taluni rapporti dell'uomo con la sua *praxis*, cioè con il suo lavoro (contadini *liberi*, ossia che lavorano liberamente i loro campi, concentrazione dei beni fondiari e di capitali monetari riducendo gli espropriati allo stato di *lavoratori possibili* ma per i quali il lavoro, come condizione di produzione della vita, è diventato la penuria originaria). Sennonché tutto ciò è solo indicato, in modo che l'evoluzione delle trasformazioni della società romana acquista la forma di un racconto senza intelligibilità reale. E non si venga a dire che la ragione che distingue i due processi sta nella differenza radicale dei modi di produzione. Poiché è *vero*, in un certo senso, che la costituzione della plebe romana presuppone che nell'epoca non esistesse ancora un'industria nel senso moderno della parola, ma ciò vuol dire semplicemente che la proletarianizzazione dei contadini scacciati dalla campagna ha avuto, da noi, come condizione diretta, l'industrializzazione e la concentrazione industriale. In altri termini, il movimento d'industrializzazione è per il fenomeno contemporaneo una fonte d'intelligibilità positiva; ma la sua assenza, a Roma e per i Romani, non ha significato che per noi e come radicale negazione di completa exteriorità. Infatti è fonte negativa d'intelligibilità mostrare, ad esempio, che una nazione ha perduto una guerra per l'insufficienza del suo armamento (rispetto all'armamento del nemico). Ma enuncerebbe una proposizione interamente sprovvista di significato chi dicesse che Napoleone è stato battuto a Waterloo perché non disponeva dell'aviazione. In realtà, il processo romano deve fornire da solo le proprie fonti positive d'intelligibilità.

Ora, va notato che gli schemi della preistoria, dell'Antichità, del Medio Evo e del periodo precapitalista vengono raramente presentati da Marx in forma *intelligibile*. Anzitutto egli non esita - è il suo merito - a rimaneggiarli in funzione degli storici non marxisti. Per esempio, presenta come una verità molto generale (e tratta dall'esperienza) la sua teoria della lotta fra le classi : «la storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi».⁹ Ed Engels aggiunge più tardi questa nota:

Vale a dire, per essere esatti, la Storia trasmessa per

iscritto. Nel 1847, la preistoria della società, l'organizzazione sociale che ha preceduto ogni storia scritta era per così dire ignota. Allora... si trovò che i comuni rurali con proprietà fondiaria comune erano la forma primitiva della società... Solo con la disgregazione di questa società primitiva comincia la scissione della società in classi particolari e alla fine opposte.

«Si trovò...» Chi? Max Shausen, Maurer, Morgan. Costoro studiarono i dati della preistoria, formularono ipotesi e le giudicarono confermate dagli avvenimenti. Su tale *probabilità*, Engels (e Marx prima di lui) non esita a cambiare la sua concezione della Storia, cioè a trasformare uno sviluppo intelligibile in condizionamento empirico. Sulla base dell'etnografia e dei recenti lavori sulla preistoria, non esiterebbe probabilmente, senza dar loro completamente torto, a cambiare una volta di più e a riconoscere che la verità è più complessa di quanto non abbia immaginato il semplicismo degli storici del secolo XIX.

Ma *perché* si è verificata questa disgregazione? In primo luogo, non ha avuto luogo dappertutto secondo lo stesso Engels il quale, com'è noto, ha un debole per gli Irochesi e vuol credere che la purezza originaria si sia conservata presso di loro più a lungo. Inoltre, in molte società che egli cita, essa s'è prodotta in epoche diversissime e spesso *dal di fuori* per contatto con le società più «evolute». Scrive per esempio nell'*Anti-Duhring*:

Per secoli il dispotismo orientale e il dominio mutevole di popoli nomadi conquistatori non poterono intaccare queste antiche comunità; le porta sempre più a dissoluzione la distruzione graduale della loro industria casalinga naturale operata dalla concorrenza dei prodotti della grande industria.¹⁰

E Marx, dal canto suo, parlando del comune russo, indica la Russia come «il solo paese europeo in cui il “comune agricolo” si sia mantenuto su scala nazionale sino ai nostri giorni». Tutte queste considerazioni ci rinviano senza dubbio al difficile problema dei popoli senza storia, ma amplificano tale problema e lo esagerano perché sembrano presentare in una

totale contingenza l'ordine temporale della comparsa *delle* storie. Non pretendo certo che essi considerassero questa contingenza *nei particolari* come irriducibile (per esempio, alla contingenza più generale *che esiste* una storia ; torneremo sull'argomento). È sicuro, comunque, che si tratta, nei casi considerati, di vaste ipotesi sulla successione degli eventi senza nessuna intelligibilità dialettica. Vediamo d'altronde come Engels stesso descrive il disintegrarsi dei comuni agricoli. Ecco due testi della stessa opera. Nel primo leggiamo :

In generale la proprietà privata non appare affatto nella storia come risultato della rapina e della violenza. Al contrario. Essa sussiste già, se anche limitatamente a certi oggetti, nella comunità primitiva naturale di tutti i popoli civili. Già entro questa comunità essa si sviluppa, dapprima nello scambio con stranieri, assumendo la forma di merce. Quanto più i prodotti della comunità assumono forma di merci, cioè quanto meno vengono prodotti da essa per l'uso personale del produttore e quanto più vengono prodotti per il fine dello scambio, quanto più lo scambio soppianta, anche nell'interno della comunità, la primitiva divisione naturale del lavoro, tanto più diseguali divengono le fortune dei singoli membri della comunità, tanto più profondamente viene minato l'antico possesso comune del suolo, tanto più rapidamente la comunità si spinge verso la sua dissoluzione e la sua trasformazione in un villaggio di contadini parcellari.¹¹

Perfetto : si tratta qui di una legge nel senso positivista del termine, cioè *di una funzione* e della determinazione della sua variabile. $Y = (f)$: la velocità con cui un comune si trasforma in un villaggio di contadini proprietari è direttamente proporzionale alla velocità con cui un numero crescente di prodotti «naturali» si trasforma in merci. Ma proprio perché questa legge, come tutte le leggi della Natura, non considera se non un rapporto universale fra possibili, il suo contenuto è non-storico, mentre spetta invece alla Storia spiegarci come e perché in una determinata società la velocità si sia bruscamente accelerata e perché in un'altra la trasformazione non abbia praticamente avuto luogo. E spetta *a questa Storia* fornire la propria intelligibilità in quanto avventura temporale, non alla legge analitica illuminare il processo considerato, è

sorprendente d'altronde che Engels, nella frase successiva, abbia proprio voluto fornire un esempio di quella disgregazione come intelligibilità storica, ed abbia scelto l'esempio delle comunità asiatiche. La frase che segue, infatti, è quella che citiamo più sopra : essa ci fa sapere che tali comunità *hanno resistito a tutto*, salvo alla concorrenza modernissima della grande industria. Certo, bisogna collocare la frase nel contesto : Engels si sforza, a buon diritto, di mostrare a Duhring che la proprietà privata non si fonda sulla violenza. Sta di fatto che sceglie l'esempio dell'azione di una società industrializzata su una comunità contadina. E l'altro esempio che fa è ancora più decisivo : ci spiega la dissoluzione *contemporanea* della comunità delle terre arabili in proprietà agricole, sulle rive della Mosella o nello Hochwald, dichiarando : «I contadini hanno semplicemente interesse al fatto che la proprietà individuale del suolo si sostituisca alla proprietà comune.» Interesse, sì : oggi in una Germania industrializzata. Ma, appunto, le generazioni anteriori non ci vedevano interesse, è quindi curioso che la spiegazione della Storia si fondi su esempi che mostrano società senza storia conglobate e dissolte dalla storia degli Altri. Ora, proprio quella andrebbe spiegata. E non serve a niente concludere: «Dovunque si costituisce la proprietà individuale, ciò avviene in seguito a un cambiamento nei rapporti di produzione e di scambio, nell'interesse dell'aumento della produzione e dei progressi del commercio - dunque per cause economiche» - il che vuol dire tutto e non significa nulla - il che, in ogni caso, è ancora soltanto una funzione universale.

Si sarà notato che Engels presenta in questo testo la produzione della merce come fonte delle diseguaglianze di ricchezza. Ma non si può certo ritenere che tali diseguaglianze producano in se stesse delle *classi* e nemmeno Engels lo crede dal momento che ci dà, al terzo tomo della sua opera, un'interpretazione affatto diversa della divisione in classi :

La divisione della società in una classe che sfrutta e una classe che è sfruttata, in una classe che domina e una classe che è oppressa, è stata la conseguenza necessaria del precedente angusto sviluppo della produzione. Sino a quando il complessivo lavoro sociale fornisce solo un provento che

supera soltanto di poco ciò che è necessario per un'esistenza stentata di tutti, sino a quando perciò impegna tutto o quasi tutto il tempo della maggioranza dei membri della società, necessariamente la società si divide in classi. Accanto a questa grande maggioranza dedita esclusivamente al lavoro, si forma una classe emancipata dal lavoro immediatamente produttivo, la quale cura gli affari comuni della società: direzione del lavoro, affari di stato, giustizia, scienza, arti, ecc. A base della divisione di classe sta quindi la legge della divisione del lavoro.¹²

Questa volta la spiegazione è *storica* : il che d'altronde consente di vedere sino a qual punto è falsa. E anzitutto sappiamo bene che le società del passato - quelle della Storia «scritta», che perciò si caratterizzano mediante classi - si dividono in una *pluralità di classi* (che le loro lotte tendono a ridurre a poco a poco) e non a quella dualità schematica che non è vera neppure oggi nei paesi industrializzati. Inoltre, possiamo forse accettare l'idea che la classe superiore si costituisca *dapprima* come classe *dirigente* e si liberi del lavoro direttamente produttivo grazie alla sua nuova funzione, quando, proprio secondo Engels, l'istituzione della schiavitù libera la maggioranza degli «uomini liberi» di una parte delle costrizioni del lavoro? quando, per di più, il momento dell'espropriazione e della concentrazione dei beni fondiari è quello che succede, secondo Marx, al possesso individuale del suolo da parte dei contadini, e quando questo momento crea per l'appunto un proletariato sprovvisto di fronte a una classe di grandi proprietari (con altre classi intermedie)? Così, nel Medioevo, come dice Marc Bloch, il nobile, all'inizio, è colui che possiede un cavallo; e se, infatti, i contadini si ammassano intorno al castello, accettano le costrizioni della servitù, delle *corvée*, del forno del signore, è sì in virtù di una certa divisione del lavoro, ma non di quella che dice Engels : il contadino chiede al nobile di fare il lavoro della guerra, cioè di difenderlo con la violenza contro la violenza, *nell'ambito della penuria*. Sorprende infatti nelle interpretazioni di Engels - e spesso anche di Marx - che i riferimenti alla penuria siano quasi inafferrabili e d'altronde ambigui. Se ne trovano tracce nella spiegazione della dualità di classe: eppure la società

considerata viene presentata come produttrice *un po' di più* del necessario. E la penuria non è né quella dei beni, né quella degli strumenti o degli uomini : è la penuria *del tempo*. Naturalmente, questa riflette in sé tutte le altre : siccome il tempo è scarso per il lavoratore (in quanto non ne ha abbastanza per esercitare da sé la propria sovranità), bisogna pensare evidentemente che la scarsità dei beni e dei produttori si sia trasposta e convertita in penuria temporale. Però tale forma quintessenziata non rende conto della sotto-alimentazione universale d'oggiogiorno sotto tutti i regimi *anche socialisti*. Le interpretazioni storiche di Marx e di Engels farebbero credere, a prenderle alla lettera, che ogni società gode sempre del necessario (tenuto conto degli strumenti di cui dispone e dei bisogni che si sono stratificati anch'essi negli organismi) e che è il modo di produzione a determinare, tramite le istituzioni che condiziona, la penuria sociale del suo prodotto, ossia la disuguaglianza delle classi. Marx scrive, in *Lavoro salariato e capitale* :

Nella produzione gli uomini non agiscono soltanto sulla natura ma anche gli uni sugli altri. Essi producono soltanto in quanto collaborano in un determinato modo e scambiando reciprocamente le proprie attività. Per produrre, essi entrano gli uni con gli altri in determinati legami e rapporti, e la loro azione sulla Natura, la produzione, ha luogo soltanto nel quadro di questi legami e rapporti sociali.

E, un po' più avanti :

I rapporti di produzione costituiscono nel loro insieme ciò che riceve il nome di rapporti sociali, di società.

Siamo perfettamente d'accordo su questo punto con il marxismo : e *dal momento in cui le classi sono date*, vale a dire non appena la «cooperazione» rivela l'antagonismo profondo che la sottende, ritroviamo nel marxismo le basi di un'autentica intelligibilità. Tutta la questione - e adesso capiamo che ce n'è solo una, e che il problema del disgregarsi storico dei comuni agricoli ne fa parte come problema particolare - è di sapere, in seno al marxismo, come avvenga il

passaggio dal positivo al negativo : in Engels vediamo i lavoratori creare da soli i loro amministratori, in Marx cogliamo la cooperazione diretta degli individui attorno a un modo di produzione che ne determina le condizioni. Perché mai occorre *necessariamente* che tali trasformazioni dirette, le quali hanno persino una parvenza di contrattualità alla Rousseau, diventino inevitabilmente degli antagonismi? Perché la divisione del lavoro sociale, che è una differenziazione positiva, si trasforma in lotta fra classi, cioè in differenziazione *negativa*? Dopotutto, oggi i militanti sindacali sono gli organizzatori e gli amministratori della classe operaia; succede in taluni paesi che essi assumano troppa importanza o che i dirigenti si burocratizzino, ma gli operai non pretendono che essi formino una classe o che stiano per diventarne una. Forse la differenziazione si mantiene all'interno della classe sfruttata e contro le altre classi? Probabilmente, però quando il gruppo, immerso nei lavori che gli assorbono tutto il tempo, produce - secondo Engels - apparati di controllo, di gestione e di direzione, tali apparati si mantengono all'interno di quella società ancora rudimentale ed hanno la missione di opporsi alle divisioni interne, ai pericoli naturali ed ai nemici. Perché dovrebbero spezzare l'unità della società costituendo delle classi?

La sola risposta possibile - non come Ragione storica di questo o quel processo particolare ma come fondamento dell'intelligibilità della Storia - è che la negazione deve essere data *all'inizio* e nella prima indifferenziazione, sia essa comune agricolo o orda nomade. E tale negazione è, beninteso, la negazione interiorizzata di alcuni uomini da parte della penuria, ossia la necessità per la società di scegliere i suoi morti e i suoi sotto-alimentati. In altri termini, è l'esistenza, nell'uomo della penuria, di una dimensione pratica di non-umanità. Marx parla pochissimo della penuria e, credo, perché è un luogo comune dell'economia classica, reso di moda da Adamo Smith e sviluppato da Malthus e dai suoi successori. La giudica un dato acquisito e preferisce - giustamente, poiché proprio *questo* è il marxismo - considerare il lavoro come produttore utensili, beni di consumo e, nello stesso tempo, un tipo ben definito di rapporto fra gli uomini. Ma c'è di più, in quanto, là dove menziona la penuria - cioè l'eccedenza della

popolazione - e la conseguente emigrazione, la sola Ragione *negativa* di tale emigrazione gli sembra sia l'ignoranza. «Nell'antichità, infatti, l'emigrazione forzata... formava un elemento costante della struttura sociale... Siccome gli antichi ignoravano l'applicazione delle scienze della natura alla produzione materiale, dovevano restare poco numerosi per restare civili.»¹³ Ma abbiamo visto più sopra che tale Ragione negativa è in realtà un nulla di Ragione. Si direbbe che egli abbia voluto trasporre una negazione interna al gruppo greco o romano in negazione esterna, venuta dal Cielo, cioè dal 1853. D'altronde, ha citato questo esempio solo per contrapporlo a quello dell'emigrazione in periodo capitalista che si spiega con *l'eccesso* : «Non è la penuria delle forze produttive che crea eccedenza di popolazione, ma è anzi l'aumento delle forze produttive a esigere una diminuzione di popolazione che elimina l'eccedenza mediante la carestia o l'emigrazione.»¹⁴ E non è, beninteso, che un'allusione, fatta di sfuggita, alla disoccupazione tecnologica e alla pauperizzazione crescente della classe operaia a causa dell'industrializzazione. Però l'accostamento è tipico : nel primo caso Marx evoca la Ragione negativa (insufficienza del sapere, quindi delle forze produttrici) per farla sparire, e nel secondo dà a *un evento del tutto negativo* (liquidazione della popolazione in eccedenza con la fame o l'emigrazione) una *causa del tutto* positiva : l'aumento delle forze produttrici. Proprio qui voleva arrivare : in periodo capitalista, il modo di produzione produce di per sé la penuria (uomini in eccedenza per una società data, diminuzione del potere d'acquisto per ciascuno di essi) perché entra in contraddizione con le relazioni di produzione. Ciò significa che, secondo Marx, la Rivoluzione - che egli credeva vicina — non fosse semplicemente l'ereditiera di una bancarotta e che, trasformando le relazioni di produzione, il proletariato sarebbe ben presto in grado di riassorbire questa penuria *sociale* in seno a una società nuova. La verità emergerà più tardi, quando si vedranno nella società socialista contraddizioni nuove nascere dalla gigantesca lotta intrapresa contro la penuria. Appunto questa certezza positiva impedisce a Marx e ad Engels di mettere in rilievo la penuria come unità negativa, attraverso il lavoro e le lotte degli uomini, con la materia. Ed è ancora essa che dà tanta incertezza alle riflessioni di Engels sulla violenza.

Poiché questi, in un certo senso, la vede dappertutto, tanto da farne, in base a Marx, la levatrice, onde, se le parole hanno un senso, la lotta rinvia alla violenza; e, da un altro punto di vista, si rifiuta - *giustamente* — di seguire Dühring, quando costui vuole fondare la proprietà e lo sfruttamento sulla violenza. Ora, Dühring era un imbecille e le sue robinsonate sono assurde; ma Engels non ha visto che questo pensiero idealista e romanzesco esigea, con tutte le sue follie, la presenza del *negativo* nella Storia. E' proprio quel che Dühring voleva dire, con la sua "«violenza»": il processo storico non si capisce senza un elemento permanente di negatività, sia esterno, sia interno all'uomo, che è la perenne possibilità, *nella sua stessa esistenza*, di essere colui che fa morire gli Altri o che gli Altri fanno morire, ossia la penuria. Gli errori degli economisti classici e di Dühring sono esattamente opposti: i primi credono alla natura umana, come tutto il loro secolo; mettono l'uomo in situazioni di penuria - è ciò che definisce l'economia - e tentano di studiare i suoi comportamenti e le relazioni che ne risultano tra gli oggetti dell'economia. Sennonché, rimane inteso che l'uomo è *quel che è* in partenza e che la penuria lo condiziona dall'esterno. Dühring, invece, dà immediatamente all'uomo un potere di violenza e una volontà di farne uso che può derivargli solo dal suo servo-arbitrio. Si indovina che cosa faccia questa cattiva creatura quando il pane viene a mancare. In realtà, la violenza non è necessariamente un atto ed Engels ha ragione di mostrare che è assente, *in quanto atto*, da numerosi processi; e non è neppure un aspetto della Natura o una virtualità nascosta, è invece la disumanità costante delle condotte umane, in quanto penuria interiorizzata, insomma ciò che fa sì che ciascuno veda in ciascuno l'Altro e il principio del Male. Così non è necessario -perché l'economia della penuria sia violenza - che avvengano massacri o imprigionamenti, cioè che si faccia uso della forza, e neppure il progetto attuale di farne uso. Basta che le relazioni di produzione vengano fissate e proseguite in clima di timore e di mutua diffidenza da parte d'individui sempre pronti a credere che l'Altro sia un contro-uomo e che appartenga a una specie estranea; in altri termini che l'Altro, chiunque sia, possa sempre manifestarsi agli Altri come «colui che ha cominciato». Il che significa che la penuria, come negazione dell'uomo nell'uomo da parte della materia, è

un principio d'intelligibilità dialettica.

Non intendo qui *né* dare un'interpretazione della preistoria, *né* ritornare sulla nozione di classe e mostrare, dopo tanti predecessori, come le classi si siano fondate. Non solo questo progetto supera le forze di un individuo ma non è neppure nei miei propositi. Voglio solo mostrare che la disintegrazione del comune agricolo (dove è esistito), come l'apparizione delle classi (ammettendo *persino*, come Engels, che nascano da un differenziarsi delle funzioni), quali che ne siano le condizioni reali, non sono intelligibili se non nella negazione originaria. Materialmente, infatti, se i lavoratori producono *un po' di più* di quanto è strettamente necessario alla società, e se vengono amministrati da un gruppo libero dal lavoro produttivo che - composto necessariamente di poche persone - può ripartirsi il superfluo, non si vede perché la situazione potrebbe cambiare; mi sembra invece che coglieremo l'ambito stesso delle trasformazioni e la loro intelligibilità ammettendo - il che è dappertutto (e ad ogni livello della tecnica, epperò dell'esigenza umana) la verità - che la differenziazione si verifichi in una società i cui membri producono sempre *un po' meno* di quanto è necessario all'insieme, in modo tale che la costituzione di un gruppo improduttivo abbia per condizione la sotto-alimentazione di tutti e che una delle sue funzioni essenziali sia quella di scegliere la popolazione in eccedenza da eliminare. Nessuno ha diritto di considerare il terrore della carestia, che è tanto notevole nelle società sottosviluppate, o le Grandi Paure della feudalità e dei contadini davanti allo spettro della fame, come semplici affezioni soggettive : esse rappresentano anzi l'interiorizzazione della condizione oggettiva e sono in se stesse un inizio di *praxis*. E' avvenuto che, in un'umanità in cui milioni di uomini, ancora oggi, muoiono *letteralmente* di fame, la Storia si sia svolta attraverso la differenziazione delle funzioni e dei sotto-gruppi. Così, capiamo immediatamente che i gruppi d'amministrazione, di gerenza e di direzione sono identici ai loro amministrati (in quanto costoro li accettano) e, insieme, *altri da essi*. Infatti sono sia gli incaricati a determinare *gli Altri* nel gruppo, ossia a scegliere le vittime della nuova ripartizione, sia coloro che si identificano *agli Altri* nel senso che sono totalmente in eccedenza, consumano senza produrre e costituiscono per

chiunque solo una minaccia.

Nell'ambito della penuria, la differenziazione delle funzioni (comunque abbia luogo, visto che Engels la intende in maniera estremamente semplicistica) implica *necessariamente* il costituirsi di un gruppo di gente in eccedenza (accettato, però) e, attraverso questo, con la complicità di molti altri, il costituirsi di un gruppo di produttori sotto-alimentati. Inversamente i gruppi improduttivi, sempre in pericolo di venire liquidati, perché sono l'Altro assoluto (chi vive sul lavoro degli Altri), interiorizzano questa alterità ambivalente e si comportano di fronte agli individui sia come se fossero Altri dall'uomo (ma positivamente, come dèi) sia come se fossero solo loro uomini, in mezzo all'altra specie (ma ridotta allo stato di sotto-umanità). Quanto al gruppo sacrificato, si può davvero parlare di lotta per qualificare la sua relazione con gli Altri : infatti, anche se la violenza non è scatenata, esso viene negato da tutti, cioè dalla penuria attraverso tutti, e risponde negando tale negazione, non tanto al livello della *praxis*, ma semplicemente mediante quella negazione della negazione che è il bisogno.

Vedremo più avanti come tali condotte e tali atteggiamenti si trasformino, da fatti in esseri, cioè in collettivi. Vedremo anche la vera struttura del gruppo. Importava mostrare, intanto, il primo condizionamento degli uomini da parte della materia interiorizzata, ossia questo primo riprender su di sé, in seno alla *praxis* stessa e ad ogni istante, l'inerzia d'esteriorità che la contraddice. Ecco che cosa fornisce, all'origine stessa e ancora oggi, un fondamento d'intelligibilità all'aspetto maledetto della storia umana in cui l'uomo, ad ogni istante, vede la sua azione sottratta e totalmente deformata dall'ambiente in cui l'iscrive. Proprio questa tensione, *anzitutto*, per il rischio profondo che fa correre ad ogni uomo in società, per la violenza diffusa che crea in tutti e in ciascuno, per la possibilità che offre a chiunque di veder venire a sé l'amico più intimo come una bestia estranea e feroce, conferisce ad ogni *praxis*, al livello più elementare, uno stato perenne di estrema urgenza e rende ogni *praxis*, qualunque sia il suo scopo reale, un atto di ostilità contro altri individui e altri gruppi. Marx ed Engels, fondandosi sulle sole lotte di classe - vale a dire il negarsi l'un l'altra delle classi; insomma, la negazione

senz'altro -, hanno quanto basta per capire la Storia. Ma bisogna anche trovare la negazione *in partenza*. Ed abbiamo appena constatato che, nel regime della penuria, la negazione dell'uomo da parte dell'uomo era, ripresa e interiorizzata dalla *praxis*, la negazione dell'uomo da parte della materia in quanto organizzazione del suo essere fuori di sé nella Natura. Tuttavia non possiamo fermarci qui. Anzitutto perché la penuria è un'espressione fondamentale ma contingente della reazione della materia sull'organismo : occorre dunque affrontare una teoria generale dei rapporti fra materia e *praxis*, nell'inevitabile ambito della penuria che ci impronta senza sosta, ma senza occuparci di quest'ultima di per se stessa. E poi perché il bene, il prodotto, ecc., ha un duplice carattere nella sua relazione con l'uomo: da una parte infatti è scarso; d'altra parte un dato prodotto, ad esempio, è un essere reale e presente (che ho prodotto, che possiedo, che consumo, ecc.). E, sia pure, la penuria rimane in esso come un essere negativo, magari nelle precauzioni che prendo per utilizzarlo : ma in quanto lo produco, in quanto ne faccio uso, ho *anche* delle relazioni in cui lo supero verso i miei fini (in cui la sua negazione è la mia *praxis*) e in cui il risultato inscritto in esso è, nel rapporto d'interiorità univoco dell'uomo con la Natura, un acquisto *positivo*. La creazione di un oggetto di consumo o di un utensile diminuisce la penuria - negazione di negazione -e dunque *dovrebbe* in quanto tale allentare le tensioni d'alterità nel gruppo, soprattutto nella misura in cui il lavoro produttivo individuale viene ad essere nello stesso tempo *lavoro sociale*, cioè nella misura in cui (sia esso solitario o collettivo) accresce i beni della comunità. Ora, *a questo livello di positività*, cioè per essere esatti, al livello dell'oggettivazione, la materia lavorata si mostra nella sua piena docilità come una totalizzazione nuova della società e come la sua negazione radicale. A questo livello appaiono i fondamenti reali dell'alienazione : la materia aliena in sé l'atto che la lavora, non in quanto essa sia in se stessa una forza e neppure in quanto inerzia, ma in quanto la sua inerzia le consente di assorbire e di ritorcere contro ciascuno la forza-lavoro degli Altri. La sua penuria interiorizzata faceva apparire, nel momento della negazione passiva, ciascuno di fronte agli Altri come Altro. Nel momento del lavoro - cioè nel momento *umano* in cui l'uomo si oggettiva

producendo la propria vita - l'inerzia e l'esteriorità materiale dell'oggettivazione fanno sì che - comunque possano essere, per altri versi, le relazioni umane - è *il prodotto* a designare gli uomini come Altri e ad autocostituirsi in altra Specie, in contro-uomo, in quanto proprio nel prodotto ciascuno produce la propria oggettività, che ritorna a lui come nemica per costituire lui stesso come Altro. Perché la società storica si autoproduca attraverso le lotte di classe, è appunto necessario che la *praxis* separata da essa ritorni agli uomini come realtà indipendente e ostile, non solo all'interno del processo capitalista ma anche ad ogni momento del processo storico. Marx ha mostrato le condizioni materiali della comparsa del *Capitale*, forza sociale che finisce per imporsi agli individui come forza antisociale. Ma si tratta di fare l'esperienza concreta delle condizioni generali e dialettiche che determinano, nei rapporti fra uomo e materia, un capovolgimento definito, come momento del processo complessivo e, in tale momento definito, il dominio sull'uomo della materia (di *questa* materia già lavorata) attraverso la *praxis* altrui e la propria *praxis*, in quanto Altra, come risultato necessario del dominio dell'uomo sulla materia : solo all'interno di tale complesso di relazioni dialettiche si costituisce la possibilità del processo capitalista come uno dei momenti storici possibili dell'alienazione. In altri termini, abbiamo visto la produzione stabilirsi e determinare l'alterità come carattere delle relazioni di produzione nell'ambito della penuria - ovvero, negazione dell'uomo da parte della materialità come assenza inerte della materia; scopriremo ora l'alienazione come regola dell'oggettivazione in una società storica, in quanto la materialità, come presenza positiva della materia lavorata (dell'utensile), condiziona le relazioni umane. Capiremo allora, per la connessione di questi due momenti dialettici, come mai può succedere che possa esistere *qualcosa come le classi*. Ma nel momento in cui la nostra *praxis* fa l'esperienza della sua alienazione, si rivela una struttura interno-esterna dell'oggettivazione che è appunto la *Necessità*. Così il seguito dell'esperienza regrediva non si limita a mostrarci *l'intelligibilità* della formazione delle classi (in base al modo di produzione, nel quadro della penuria e come struttura complessa di alterità stratificate, di contraddizioni prima

interiorizzate e poi riesteriorizzate, e di antagonismi), ma ci fa anche incontrare la sua prima struttura d'apodittività.¹⁵

II. *La materia lavorata come oggettivazione alienata della «praxis» individuale e collettiva*

Quando diciamo che una società designa i suoi produttori sotto-alimentati e sceglie i suoi morti, bisogna intendersi. Capita in taluni casi (per esempio, quello della vittoria di una nazione su di un'altra, seguita dal saccheggio e, per i vinti, dall'asservimento) che un potere organizzato decida coscientemente e deliberatamente di sottomettere e di sfruttare taluni gruppi a vantaggio degli altri. Ma questo caso non è certo il più frequente, tutt'altro, ed Engels ha ragione di dire che molto spesso, quando due gruppi hanno operato una serie di scambi contrattuali, uno dei due si rende conto, al termine della serie, d'essere stato espropriato, proletarizzato e spesso sfruttato, mentre l'altro ha conseguito la concentrazione di tutti i beni. Ciò non toglie che tutto si svolga *nella violenza* - e non *con* la violenza — : questa maniera di vivere lo scambio come duello caratterizza l'uomo della penuria. Eppure il risultato, benché assunto *di violenza* dalla classe dominante, non era nemmeno previsto dagli individui che la compongono. Ma soprattutto sorprendono, nelle descrizioni marxiste, non tanto gli scambi quanto le esigenze dell'utensile. La società della fine del secolo XVIII e del secolo XIX poggia interamente sul binomio ferro-carbone. Ossia - vedremo fra non molto il senso e l'intelligibilità di questa constatazione - il carbone come fonte d'energia condiziona di per sé i mezzi che renderanno tale energia effettiva (la macchina a vapore) e, attraverso questi nuovi utensili, metodi nuovi per lavorare il ferro. In tal modo, l'umanità entra in possesso di un potenziale d'energia accumulata, proveniente da vegetali scomparsi; è, se si vuole, un capitale che altri esseri viventi le hanno lasciato in eredità. Ma nello stesso tempo ogni proprietario mangia il proprio capitale : le miniere non sono inesauribili. Questo particolare carattere della miniera, oltre che favorire l'industrializzazione iniziale, conferisce alla prima fase del

capitalismo industriale un carattere violento e febbrile: tutte le attività di sfruttamento si costituiscono sul modo dello sfruttamento operaio, vale a dire nella prospettiva di un arricchimento rapido e brutale prima che si esaurisca la materia prima. Su questa base nascono i primi mezzi di locomozione a vapore, la ferrovia (immediatamente connessa alla miniera, perché la sua funzione iniziale è di servirla), l'illuminazione a gas, ecc. All'interno di questo complesso di materiali e di strumenti, una divisione del lavoro si impone : miniere e officine creano i loro capitalisti, i loro tecnici e i loro operai. Marx e molti altri dopo di lui hanno mostrato il senso di tali esigenze *della materia*, hanno mostrato che il binomio ferro-carbone si presenta alla base di una società come condizione di declassamento e di riqualificazione, di funzioni e istituti nuovi, di differenze sempre più accentuate, di cambiamenti nel regime della proprietà, ecc. Ma il risultato - che nessuno può negare - di quella che si è potuto chiamare fase paleotecnica, è stato quello di liquidare in parte le strutture della vecchia società, di proletarizzare taluni gruppi sociali e di sottometterli a due forze disumane : la fatica fisica e la penuria. Di conseguenza, uomini nuovi sono nati, uomini «ferro e carbone», prodotti dalla miniera e dalle nuove tecniche di fusione, i proletari dell'industria (come pure, d'altronde, gli industriali, i tecnici, ecc.). Questo lo sanno tutti. Sembra invece paradossale, a tutta prima, che la spietata proletarizzazione dei contadini (che si protrae per tutto il secolo) nasca e si sviluppi in base a un favoloso arricchimento dell'umanità e ad un progresso assoluto delle sue tecniche. Le ragioni storiche, le conosciamo bene : per non citare che due esempi ben chiariti, si è mostrato cento volte come anche l'industria, sotto il Secondo Impero, produca la concentrazione dei beni fondiari a partire dal momento in cui gli industriali badano a costruire strumenti agricoli che permettono ai contadini ricchi di arricchirsi ulteriormente e costringono il contadino povero e rovinato a vendere la terra e a rifluire verso le città. Si è anche mostrato come persino la navigazione a vapore abbia dato inizio alla trasformazione demografica dell'Inghilterra, alla fine del secolo scorso, provocando una crisi agricola senza precedenti, per il semplice fatto di mettere il grano argentino *a pochi giorni* dall'Inghilterra. Quel che però

c'interessa, dal punto di vista dell'intelligibilità, è capire come un fatto positivo - ad esempio l'utilizzazione del carbone su larga scala - possa diventare, in *una società al lavoro* - e che cerca d'aumentare con ogni mezzo la sua ricchezza sociale -, la fonte di divisioni più profonde e violente tra i suoi membri, e come le esigenze del complesso materiale di cui gli uomini diventano eredi, possano designare negativamente nuovi gruppi di espropriati, di sfruttati, di sotto-alimentati. Probabilmente il nuovo modo di produzione non consentiva di vincere la penuria; perciò non era neppur concepibile che si potessero socializzare i mezzi di produzione. Ma tale spiegazione negativa non vale più di quella che motivava l'emigrazione degli antichi greci con la loro ignoranza delle scienze naturali. Sarebbe più ragionevole e più intelligibile mostrare l'industrializzazione come un processo in corso di svolgimento, fondato sulla penuria *anteriore*, che è veramente un fattore reale della Storia (in quanto cristallizzatasi in istituzioni e in pratiche), e dunque su una negazione degli uomini da parte della materia attraverso gli altri uomini. È evidente, per esempio, che i primi a lavorare, in Inghilterra, nelle fabbriche e nelle miniere, sono stati dei *miserabili*, cioè dei contadini che il complesso movimento dell'economia agricola e la dura politica dei proprietari borghesi avevano designato (talvolta di padre in figlio), come popolazione in eccedenza. Resta il fatto che la macchina spezza un ultimo rapporto positivo : la parrocchia nutriva i suoi poveri, secondo una pratica etico-religiosa che è il solo vestigio delle relazioni feudali intorno alla chiesa (di queste, com'è noto, Marx diceva che, *in esse*, l'oppressione e lo sfruttamento non riescono a mascherare la relazione umana non reificata). L'industria e i rappresentanti politici degli industriali, in quanto politicamente al servizio dell'industrializzazione, emettono la sentenza sui poveri : li si strappano dai villaggi, vengono effettuati veri e propri trasferimenti di popolazione, ogni individuo è ridotto all'unità interscambiabile di una forza-lavoro astratta (e simile in tutti), che diventa anch'essa merce, e la massificazione porta a termine l'opera e costituisce i lavoratori sotto il primo aspetto *di semplici cose inerti*, il cui unico rapporto con gli altri lavoratori è un antagonismo concorrenziale e il cui unico rapporto con sé è la «libera»

possibilità di vendere quest'altra *cosa*, la forza-lavoro (ossia *anche* la possibilità di lavorare come un uomo e non come un somaro, quella di *organizzare la propria praxis* in modo da servire meglio la produzione, quella d'essere un uomo in generale in quanto la *praxis* è l'umanità reale dell'uomo). In *tutte queste negazioni specifiche*, non ritrovo più la penuria e le strutture sociali precapitaliste (benché naturalmente, le negazioni nuove si costituiscano sulla base appunto di negazioni antiche), le quali derivano realmente il loro carattere negativo dal modo di produzione, in quanto poggia su quelle favolose ricchezze. In tutt'altro punto, e con tutt'altre intenzioni, Engels sottolinea chiaramente questo carattere paradossale : la negazione come risultato della positività.

La divisione naturale del lavoro in seno alla famiglia agricola permetteva, ad un certo livello di benessere, di introdurre una o più forze lavoro estranee... La produzione (in *taluni* luoghi, in *determinate condizioni*) si era tanto sviluppata che ora la forza-lavoro dell'uomo poteva produrre più di quanto era necessario per il suo semplice mantenimento; i mezzi per mantenere più forze-lavoro c'erano e del pari quelli per impiegarle; la forza-lavoro acquistò un *valore*. Ma la comunità in sé e l'aggregato di cui essa faceva parte non fornivano forze-lavoro eccedenti disponibili. Le forniva invece la guerra e la guerra era antica quanto la coesistenza simultanea di più gruppi di comunità. Sinora non si sapeva 'che fare dei prigionieri di guerra e quindi venivano semplicemente uccisi... Ma al livello raggiunto ora dall'ordine economico essi acquistarono un valore, furono quindi lasciati vivere e si utilizzò il loro lavoro. E così la forza, anziché dominare l'ordine economico fu costretta invece a servire l'ordine economico. La *schiavitù* era stata scoperta.¹⁶

Considerata rispetto all'evoluzione economica, la schiavitù è un progresso, dunque manifesta in se stessa una risposta positiva alle condizioni positive che l'hanno fatta nascere : è *vero* che diventerà la base dell'ellenismo e dell'impero romano. Considerata poi in se stessa e nella misura in cui il prigioniero di guerra acquista un valore per il suo possibile lavoro, si può persino considerarla come umanizzazione della guerra e come

elemento positivo (ammettendo - cosa assai dubbia - che il sorgere della schiavitù si spieghi in maniera tanto semplicista). Ma se si considera dal primo punto di vista, si può anche dichiarare che, nella prospettiva del progresso tecnico e persino etico dell'umanità, il proletariato industriale rappresenta un'acquisizione positiva, perché l'industrializzazione si compie attraverso la proletarizzazione e perché l'operaio così prodotto è colui che eseguirà la sentenza che il capitalismo emana per se stesso. E questo, il marxismo l'ammette senz'altro; sennonché, oggigiorno, nella Storia *da fare*, esso presenta il carattere positivo del proletariato, come la negazione (umana = *praxis*) di una negazione. Allo stesso modo, l'emancipazione del piccolo numero mediante l'asservimento del più grande si presenta come negazione dell'asservimento di tutti e come asservimento imposto a taluni *nella prospettiva del mondo antico nel suo complesso*. La schiavitù evita un asservimento possibile. Ma quando Engels ce la presenta alle sue origini o a quelle che lui ritiene tali, la schiavitù è il risultato negativo di uno sviluppo positivo della produzione : uomini liberi, che lavorano per loro stessi o per la comunità, vengono ridotti alla loro forza-lavoro, che sono costretti a spendere a totale vantaggio di uno straniero. Che questo lato negativo sia perfettamente manifesto nei gruppi in cui la schiavitù esiste, è provato a sufficienza dai giuramenti ripetuti (in caso di guerra) di morire piuttosto che cadere in schiavitù. Non è dunque affatto vero che il massacro dei prigionieri, quando ha luogo, rappresenti l'indifferenza dei vincitori nei confronti dei vinti; è invece un certo stato di violenza in cui la morte diventa un rapporto antagonistico di reciprocità, e la comparsa della schiavitù viene vissuta come positività, *in quanto* una forza-lavoro positiva e supplementare è attualmente presente nello sfruttamento, *come negazione della guerra e sotto minaccia di guerra* (cioè di continuo), come rischio di un nuovo stato imposto a ciascuno. Inoltre, se la trasformazione della sorte dei prigionieri di guerra sotto l'influsso dello sviluppo economico resta, in questa forma semplicista, storia romanzata, è invece chiarissimo che, con l'istituzionalizzarsi della pratica, un sistema complesso viene a costituirsi in corrispondenza con la penuria della schiavitù, che presuppone guerre molteplici o spedizioni guerresche *per*

conquistare schiavi e l'organizzazione della tratta.

Si indovina che non è il caso di assumere una posizione morale - che sarebbe del tutto sprovvista di senso - e di condannare la schiavitù antica. Abbiamo voluto semplicemente indicare che Engels ha scritto per intero il suo paragrafo sulla schiavitù, con parole ed espressioni *positive*, contro Dühring, che vedeva nell'asservimento solo una violenza originaria, e quindi *una negazione* fondamentale dell'uomo da parte dell'uomo. Ma quell'insieme di proposizioni *positive* non riesce a mascherare che la schiavitù si annuncia anzitutto come scelta di una categoria di sotto-uomini sotto-alimentati da parte di uomini coscienti della propria umanità e che, in quanto tale, - malgrado l'argomento specioso e falso della guerra - si manifesta come negatività. Si osserverà a questo punto che questa negatività è causata da uno spostamento della penuria? Che la penuria del lavoro sostituisce la penuria dell'utensile o quella della materia prima ? Questo è certo : ma, per l'appunto, ci colloca al centro del problema, perché lo spostarsi della penuria, come negazione da negare, si rivela attraverso un processo positivo : e tale produzione del negativo non deriva direttamente dalla penuria *provata* nel bisogno, perché essa si manifesta nei gruppi (in particolare nelle famiglie) che godono «d'un certo benessere». Essi possono coglierla solo in quanto è *mancanza da guadagnare*, ossia in quanto si manifesta nell'utensile, nel lavoro di dissodamento, nell'organizzazione tecnica dello sfruttamento familiare, come una possibilità positiva che crea nella sua stessa positività la propria negazione. La materialità svelata dall'azione è, infatti, tutta positività, stavolta : nel campo pratico, il suolo si rivela come suolo da dissodare. Ciò significa che essa indica anche i mezzi di dissodamento (cioè che si presenta come tale attraverso gli utensili e l'organizzazione, che hanno effettivamente dissodato un'altra parte del medesimo suolo). Ma, appunto, questo insieme positivo si vive come rovesciamento negativo e condiziona tutta la negatività (la razza che cattura uomini come bestie e lo statuto che assegna loro, nella nuova società, un posto di produttore necessario e di consumatore eccedentario ridotto al sotto-consumo, e che, costituendo l'Altro come sotto-uomo, rende il proprietario di schiavi un uomo *altro dall'uomo*).¹⁷

Esistono dunque un movimento dialettico e una relazione dialettica, all'interno della *praxis*, tra l'azione come negazione della materia (nella sua organizzazione presente e in base ad una riorganizzazione futura) e la materia, in quanto supporto reale e *docile* della riorganizzazione in corso, come negazione dell'azione. E tale negazione dell'azione - che non ha niente in comune con lo scacco - può tradursi attraverso l'azione solo in termini di azione, vale a dire che i suoi risultati positivi, in quanto si iscrivono nell'oggetto, si rivolgono contro di essa e in essa in qualità d'esigenze oggettive e negative. Queste osservazioni non possono sorprendere nessuno, e tutti capiamo la necessità delle trasformazioni sociali muovendo dai complessi materiali e tecnici. Per ciascuno di noi; oggi, esiste un'intelligibilità vera nel processo oggettivo (molto più complessa di quanto non abbia mostrato il marxismo di Engels) che prefigura lo schiavo come avvenire di sotto-uomo per individui ancora indeterminati, *in base* a un progresso tecnico e a un aumento di benessere che strappano taluni gruppi (ivi compresi, in molti casi, quelli che saranno ridotti in servitù) a ciò che Engels chiama la costrizione dell'animalità. Chiunque capisce o può capire oggi che la macchina, per la sua struttura e le sue funzioni, determina, come avvenire rigido e subito di individui determinati, il tipo dei suoi servitori e che, perciò, *crea degli uomini*.

È VERO CHE L'INTELLIGIBILITÀ E LA NECESSITÀ OGGETTIVA, CONTENUTE NELL'INTERO PROCESSO, SOSTENGONO E ILLUMINANO LA NOSTRA CONOSCENZA DI TALE PROCESSO MA, IN COMPENSO, ESSE CI RIMANGONO NASCOSTE NELLA MISURA IN CUI IL CONTENUTO MATERIALE LE ASSORBE E LE RIVELA ALLA CONOSCENZA *attraverso* la sua propria temporalizzazione come regola particolare del suo sviluppo storico. Abbiamo inventato un linguaggio sociale e storico di cui non sappiamo render conto dialetticamente. Leggo nell'eccellente libro di Mumford :

Siccome la macchina a vapore *richiede* una cura costante da parte del conducente e dell'ingegnere, le grandi unità hanno un miglior rendimento delle piccole... Così il vapore *provocò* la tendenza alle grandi officine...

Non discuto qui quanto vi sia di fondato in tali osservazioni, ma mi limito a sottolineare questo strano linguaggio - che è il nostro da Marx in poi e che comprendiamo benissimo - in cui la stessa proposizione collega la finalità alla necessità così indissolubilmente che non si sa più se è l'uomo a essere progetto pratico, o la macchina. Ognuno *sente* che questo linguaggio è quello vero, ma si accorge in pari tempo che è inadeguato a esplicitare la sua esperienza. Così pure, quando impariamo che l'illuminazione a gas -conseguenza dell'utilizzazione del carbone come fonte d'energia - *permette* ai padroni di far lavorare gli operai dalle quindici alle sedici ore, non sappiamo esattamente se è il complesso industriale dominato dal carbone a esigere, attraverso gli uomini che ha prodotto, un lavoro individuale di sedici ore per ogni operaio, oppure se è l'industriale, in quanto uomo del carbone, a servirsi dell'illuminazione a gas per aumentare la produzione, oppure ancora se le due formulazioni non designino poi due aspetti di una circolarità dialettica. Proprio a questo livello l'esperienza dialettica deve dischiuderci la sua intelligibilità in quanto condizione generale del rapporto della *praxis* con l'utensile e, più in generale, con la materialità. Ciò significa che la translucidità della *praxis* individuala, come libero superamento riorganizzatore di taluni condizionamenti, è in realtà un momento astratto dell'esperienza dialettica — sebbene tale momento possa svolgersi come realtà concreta in ogni impresa particolare e anche nel lavoro manuale del salariato (nella misura, ad esempio, in cui l'operaio specializzato, pur consapevole d'aver venduto la sua forza-lavoro, resta l'organizzatore della sua *praxis* professionale). L'approfondimento dell'esperienza deve essere insieme approfondimento della *praxis* : proprio nella *praxis*, in quanto oggettivantesi, troveremo il nuovo momento di intelligibilità dialettica che costituisce il risultato come negazione dell'impresa. E chiamiamo intelligibilità dialettica questa nuova struttura della razionalità perché essa si riduce, nella sua purezza immediata, a una nuova determinazione dialettica che sorge in base alle strutture precedentemente apparse, senza che vi sia altro fattore nuovo se non quello che essa genera da sola muovendo da tali strutture, come totalizzazione del loro superamento e come necessità rigorosa

di tale superamento.¹⁸

La *praxis*, qualunque essa sia, è anzitutto strumentalizzazione della realtà materiale. Essa coinvolge la cosa inanimata in un progetto totalizzatore che le impone un'unità pseudo-organica. Con questo, intendo che tale unità è davvero quella di un tutto, ma che resta sociale e umana, e che non raggiunge *in sé* le strutture d'esteriorità che costituiscono il mondo molecolare. Se l'unità persiste, invece, è *in virtù dell'inerzia* materiale. Siccome però quest'unità non è nient'altro che il riflesso passivo della *praxis*, cioè un'impresa umana effettuata in condizioni determinate, con utensili ben definiti e in una società storica a un certo grado del suo sviluppo, l'oggetto prodotto riflette la collettività intera. Sennonché la riflette nella dimensione della passività. Prendiamo, ad esempio, l'atto di *sigillare* : lo si compie in occasione di talune cerimonie (trattati, contratti, ecc.) per mezzo di un certo utensile. La cera *rovescia* l'atto, la sua inerzia riflette il *fare* come puro *esserci*. A questo livello, la pratica assorbita dal suo «materiale» diventa caricatura materiale dell'umano. L'oggetto manufatto si propone e s'impone agli uomini; li designa, e indica loro il suo modo d'impiego. Se si vuole far rientrare questo complesso d'indicazioni in una teoria generale dei significati, diremo che l'utensile è un *significante* e che l'uomo è *qui* un *significato*. In realtà l'utensile ha acquistato un significato per il lavoro dell'uomo e l'uomo può significare soltanto quello che sa. In un certo senso, sembra dunque che l'utensile rifletta agli individui solo il loro sapere. Come appunto si può osservare nella *routine* artigianale in cui il lavoratore coglie, attraverso l'utensile che ha fabbricato da sé, l'eterno ritorno dei medesimi gesti che definiscono uno statuto permanente in seno alla corporazione e alla città, e rispetto a una clientela invariabile.

Ma appunto perché il significato ha assunto carattere di materialità, esso entra in rapporto con l'Universo intero. Ciò significa che un'infinità di relazioni imprevedibili si stabiliscono, con la mediazione della pratica sociale, tra la materia che assorbe la *praxis* e gli altri significati materializzati.

La *praxis* inerte che imbeve la materia, trasforma le forze naturali non significanti in pratiche umane, vale a dire in azioni passivizzate. I contadini cinesi sono, dice giustamente Grousset, dei coloni : per quattromila anni, hanno conquistato il suolo arabile alle frontiere del paese contro la Natura e contro i nomadi. Uno degli aspetti della loro attività, è il disboscamento protrattosi di secolo in secolo. Questa *praxis* è viva e reale, e conserva un aspetto tradizionale : ancora ieri, il contadino strappava gli arboscelli per lasciare campo libero al miglio. Ma, nello stesso tempo, si iscrive nella natura, positivamente e negativamente. Il suo aspetto positivo, è l'aspetto del suolo e la ripartizione delle culture. Il suo aspetto negativo, è un significato che non viene avvertito dai contadini per il semplice motivo che è un'assenza: *l'assenza d'alberi*. Tale carattere colpisce immediatamente ogni europeo che sorvoli oggi la Cina in aereo; i dirigenti attuali ne hanno preso coscienza : conoscono la gravità del pericolo. Ma i cinesi tradizionalisti dei secoli passati non potevano rendersene conto, perché il loro scopo era di conquistare il suolo; vedevano la pienezza rappresentata dalle messi, e non avevano occhi per *quella mancanza* che, tutt'al più, era per essi solo una liberazione, l'eliminazione di un ostacolo. A questo punto, il disboscamento - come pratica passivizzata e diventata *carattere* delle montagne (in particolare di quelle che dominano Se-Ciuan) — trasforma il settore fisico-chimico, che si potrebbe chiamare «selvaggio», perché comincia dove finisce la pratica umana. Tanto per cominciare, questo settore selvaggio è umano nella misura stessa in cui manifesta per la società il suo limite storico a un momento determinato. Ma, soprattutto, il disboscamento come eliminazione di ostacoli diventa negativamente assenza di protezione : il *loess* delle montagne e dei falsopiani, non essendo trattenuto dagli alberi, ingombra i fiumi, ne eleva il livello e, nelle parti inferiori del loro corso, li ottura come un tappo costringendoli a straripare. Così, l'intero processo delle terribili inondazioni cinesi sembra quasi un meccanismo costruito intenzionalmente.¹⁹ Se un nemico dell'uomo avesse voluto perseguire i lavoratori della Grande Cina, avrebbe incaricato truppe mercenarie di disboscare sistematicamente le montagne. Il sistema positivo della cultura s'è trasformato in macchina infernale. Ora, il nemico che ha

fatto entrare il *loess*, il fiume, la pesantezza, tutta l'idrodinamica in questo apparecchio distruttore, è il contadino stesso. Ma la sua azione, presa nel momento del suo vivo divenire, non comporta, né intenzionalmente, né realmente, questo contraccolpo : esiste, in *quel* luogo, per *quell'uomo* che coltiva, solo un nesso organico tra il negativo (eliminazione dell'ostacolo) e il positivo (allargamento del settore arabile). Perché ci sia controfinalità, bisogna anzitutto che una specie di *disposizione* della materia (qui la struttura geologica e idrografica della Cina) la abbozzi in anticipo. Sembra che non sarebbe bastato *non* disboscare per eliminare del tutto il pericolo d'inondazione. Sin dall'Antichità, un *rimboschimento* sarebbe stato necessario. Occorre in secondo luogo che la *praxis* umana diventi fatalità, che sia assorbita dall'inerzia e che assuma *sia* il rigore della concatenazione fisica, *sia* la precisione ostinata del lavoro umano. La distruzione operata dalla Natura è vaga : lascia sussistere isolotti, interi arcipelaghi. La distruzione umana è sistematica : il coltivatore procede in base a un passaggio al limite che condiziona la sua *praxis* e che è poi l'idea; *tutti* gli alberi che crescono nel suo campo saranno distrutti. Così l'assenza d'alberi che è negazione inerte, dunque materiale, ha, nello stesso tempo, in seno alla materialità, il carattere sistematico di una *praxis*. Infine e soprattutto, occorre che l'attività continui altrove e che dovunque i contadini brucino e sradichino gli arbusti. Tali azioni, che sono legione e, in quanto tali, *identiche* e *irriducibili* insieme, si uniscono tramite la materia che unificano : attraverso l'omogeneità molecolare, la molteplicità delle azioni si dissolve nella «comunità» dell'essere. Impresse su questo suolo rosso, che si presenta come un dispiegarsi infinito della materialità, le azioni singole perdono in pari tempo la loro individualità ed il loro rapporto d'identità (nello spazio e nel tempo): si mettono in mostra, senza frontiere, portate da quel dispiegarsi materiale e si confondono in esso; resta *un solo* sigillo impresso su una sola terra. Ma anche il movimento passivo del dispiegarsi è il risultato di una prima *praxis*-, il rapporto variabile dei gruppi fra loro, tramite i fiumi, i canali e le strade, ha creato l'*avvicinamento* e l'*allontanamento*, in seno ad un'unità che è vita in comune, delle medesime condizioni geografiche, attraverso una società già strutturata dai suoi

strumenti e dal suo lavoro. Così il disboscamento, quale unità materiale d'azioni umane, si iscrive come assenza universale in una prima sintesi inerte, che è già materializzazione dell'umano. E l'unità passiva, come apparenza sintetica della pura dispersione e come esteriorizzazione del rapporto d'interiorità, è per la *praxis* l'unità *come Altro* e nella dimensione dell'Altro.²⁰ Su tale base, il disboscamento come azione degli Altri diventa per ciascuno *nella materia* la sua azione in quanto Altro; l'oggettivazione è alienazione : tale alienazione primitiva non traduce inizialmente lo sfruttamento - benché ne sia inseparabile - ma la materializzazione della ricorrenza; non c'è impresa comune, eppure la fuga infinita delle imprese particolari s'iscrive nell'essere come risultato comune. In tal modo, gli Altri vengono dissolti in quanto Altri nella sintesi passiva di una falsa unità e, reciprocamente, l'Uno sigillato nella materia si svela come Altro dall'Uno. Il lavoratore diventa la propria fatalità materiale, producendo le inondazioni che lo mandano in rovina.²¹

Così, appena «cristallizzato», il lavoro umano si arricchisce di significati nuovi nella misura stessa in cui sfugge al lavoratore per la sua materialità. A questo stadio elementare, iscrivendosi nell'ambiente naturale, si estende a tutta la Natura e s'incorpora interamente la Natura : *in esso* e *per esso* quest'ultima diventa insieme serbatoio d'utensili e nuovo pericolo, i fini umani, realizzandosi, definiscono intorno a sé un campo di contro-finalità. E con l'unità di tale contro-finalità, il disboscamento unisce negativamente la folla immensa che popola la grande pianura : esso crea una solidarietà di tutti di fronte a una medesima minaccia e, in pari tempo, aggrava gli antagonismi, rappresentando un *futuro sociale* per i servi come per i proprietari. Un futuro assurdo perché perviene all'uomo dal disumano, e insieme razionale perché non fa che riflettere i lineamenti essenziali della società; l'inondazione futura si *vive* come un carattere tradizionale delle società cinesi : essa determina il continuo oscillare della fortuna, l'eguaglianza che consegue alla catastrofe e cui succede una nuova disuguaglianza; donde quella feudalità senza memoria in cui la ripetizione sostituisce la trasformazione, e in cui - a parte i grandi proprietari terrieri - il ricco è quasi sempre un nuovo ricco. Più tardi, riconosciuto

come pericolo numero uno, il disboscamento resta unità negativa sotto forma di *minaccia da sopprimere*, o di compito comune il cui risultato sarà propizio a tutti.

Questa prima relazione dell'uomo con il disumano, in cui la Natura si rende negazione dell'uomo nell'esatta misura in cui l'uomo si rende *antifysis* e in cui le azioni in exteriorità di quella folla atomizzata si uniscono per il carattere comune del loro risultato, questa relazione non integra ancora la materialità al sociale in se stesso e fa della semplice natura un'unità fra gli uomini nel senso di una limitazione esterna e selvaggia della società. E' accaduto che gli uomini, con la mediazione della materia, abbiano realizzato e condotto a buon fine un'impresa comune a causa della loro radicale separazione. E la Natura, come limitazione esterna della società, è, *almeno in questa forma*, una limitazione della società come interiorità per l'oggettivazione in exteriorità di questa stessa società. Tale limite, però, viene reinteriorizzato e istituzionalizzato proprio nella misura in cui il disboscamento come risultato pratico si presenta quale mezzo scelto dall'Altro per produrre inondazioni, e nella misura in cui tali inondazioni si succedono nella società storica come flagelli da combattersi, il che implica in ogni caso una «civiltà fluviale» (condizionata necessariamente da grandi lavori, trasferimenti di popolazione, implacabile autorità dei dirigenti ecc.). Così, cominciamo a intravedere uno stato reale del lavoro come relazione univoca d'interiorità tra l'uomo e la materia circostante, nel quale esiste una trasformazione perenne dell'esigenza dell'uomo rispetto alla materia in esigenza della materia rispetto all'uomo, dove l'esigenza dell'uomo, in quanto esprime il suo essere di prodotto materiale, è omogenea, per finalità e rigidità d'esteriorità interiorizzata, all'esigenza della materia, in quanto una *praxis* umana cristallizzata e capovolta si esprime per suo tramite.

Ma tali nessi razionali risalteranno meglio a un livello d'integrazione più complesso. La *praxis* si serve di strumenti che sono ad un tempo il mezzo con cui l'organismo realizza la propria inerzia per agire sull'ambiente inerte, il sostegno di quest'inerzia esteriorizzata da un'inerzia inorganica e l'unità passiva di un rapporto pratico di un'impresa con il suo fine. In tal modo la Natura viene di nuovo a trovarsi, per quanto

superata, all'interno della società stessa come rapporto totalizzante di tutta la materialità con se stessa e di tutti i lavoratori fra loro. A questo livello si potrebbe studiare la materia *come praxis rovesciata*. Consideriamo ad esempio, in una situazione storica determinata (l'egemonia spagnola, la decadenza del Mediterraneo, il capitalismo mercantile in lotta contro le forme feudali, lo sfruttamento delle miniere d'oro nel Perù secondo tecniche nuove), i *metalli preziosi* in quanto sono, insieme, prodotti, merce, segni, poteri e strumenti, e in quanto diventano anche esigenze, costrizioni, imprese, attività disumane (nel senso in cui il disumano è l'altra specie), pur rimanendo per ciascuno, da un altro punto di vista, l'indicazione passiva di un certo potere d'acquisto momentaneo. Inutile precisare che non si tratta assolutamente di fare uno studio economico o storico. Ma, in occasione dei lavori effettuati da storici ed economisti sulla circolazione dei metalli preziosi nel mondo mediterraneo del Rinascimento, bisognerà tentare di cogliere sul vivo il legame intelligibile fra exteriorità e interiorità in tale circolazione, in quanto trasforma la *praxis* umana, nell'oro e nell'argento come materialità, e nell'uomo come prodotte? del suo prodotto, in *antipraxis*, cioè in *praxis senza autore*, che supera il dato verso fini rigidi il cui senso nascosto è la controfinalità. Mi applicherò dunque a esaminare un esempio tratto dalla storia spagnola, che ha il vantaggio di mostrarci il processo di rovesciamento pratico in tutta la sua chiarezza. Naturalmente tale processo si svolge in società divise in classi. Però cercheremo di capirne non tanto le classi, quanto, il che d'altronde è la stessa cosa, la dialettica dell'*antipraxis* come relazione oggettiva fra la materia e l'uomo. Muovendo da questo esame, ci sarà forse possibile fissare le condizioni d'intelligibilità dialettica della costituzione delle classi come frattura e conflitto in un raggruppamento dato. Nell'esempio scelto, come in quelli citati più sopra, un'eredità sociale si trasforma in disastro, e proprio l'abbondanza (come più tardi all'epoca della civiltà mineraria) si volge in negatività. La scoperta delle miniere peruviane si presenta ai contemporanei come un arricchimento e provoca nella metà del secolo XVI la messa a punto di una tecnica nuova dell'amalgama. Orbene, l'aumento continuo dello stock di metalli preziosi *in Spagna* avrà per effetto il rincaro della

vita su tutto il litorale mediterraneo, la miseria crescente delle classi sfruttate, la paralisi degli affari e la rovina di parecchi mercanti e industriali; il terrore spagnolo provocato dalla *fuga dell'oro* va interpretato, per concludere, come l'annuncio profetico, il risultato e una condizione (fra le altre) della decadenza spagnola e mediterranea. Come l'affermazione dell'affermazione può mai produrre la negazione?

Appena le monete spagnole vengono coniate, un rapporto vivo si stabilisce, sulla base degli apparati e delle strutture del capitalismo mercantile e della *praxis* storica di Carlo V e di Filippo II, per le monete fra loro, e con tutte le altre monete del paese e le monete di tutti gli altri paesi, come pure, fra loro, per tutte e tutte le miniere donde l'oro viene estratto. Questo rapporto è dapprima umano : l'estrazione, il trasporto, la fusione, il conio, ecco altrettante modalità del lavoro; tali lavori definiscono talune critiche e strutture sociali. La circolazione e la tesaurizzazione sono forme della *praxis*. Il lavoro nelle miniere peruviane, il lungo e difficile trasporto per i sentieri che attraversavano l'istmo di Panama, gli andirivieni della flotta spagnola mettevano, sotto l'*Ancien Regime*, la totalità del numerario spagnolo in relazione permanente con la miniera, quale fonte di aumento costante e limitato. Ma gli strumenti di estrazione, i mezzi di trasporto, le tecniche di conio ecc., almeno in parte, rendono conto dello stock monetario di questo o quel momento del regno di Filippo II.

All'inizio del secolo XVI il Mediterraneo ha «fame d'oro» : la fonte africana si è esaurita. L'America la sostituisce: fino al 1550, la Spagna importa oro e argento. Se, nella seconda metà del secolo, l'argento predomina, ciò avviene perché Bartolomeo di Medina introduce una nuova tecnica di amalgama nelle miniere americane. Dal 1580 al 1630 le importazioni di metalli preziosi si moltiplicano dieci volte. Qui la materia reagisce sulla materia : il trattamento del minerale d'argento con il mercurio condiziona tutta l'evoluzione monetaria fino alla metà del secolo successivo. Ma questa materialità strumentale è una pratica materializzata. Più tardi, quando i prezzi salgono, gli effetti del rialzo sono particolarmente sensibili a Firenze e in Castiglia. Braudel ne fornisce la ragione : «I prezzi continentali traducono la tensione costante di economie ostacolate dalle distanze ostili

che le separano dal mare.»²² Ma le *distanze ostili* traducono, anch'esse, la *praxis* materializzata : la distanza come materialità è in funzione dello stato delle strade, dei mezzi di comunicazione, dei conflitti che contrappongono una città all'altra; oggi Firenze è vicina al mare. Insomma, a questo livello la materia, come limite del significato, si rende mediazione dei significati fra loro. Solo in essa e per essa i significati (*praxis* cristallizzata) si combinano in una sintesi nuova, per quanto sempre inerte.

In seno a tali totalizzazioni passive, l'oro e l'argento americano assumono il loro vero carattere. Le monete *diventano quantità umane* sotto l'influenza degli atti inerti che le circondano. In un certo senso, certamente, la quantità è già in esse in quanto non la si può separare né dalla materialità né soprattutto da *Vi essere in exteriorità*. Ma non si tratta di un quantum differenziato; e, per di più, non concerne le monete *in quanto tali*. E non parlo neppure del loro *valore*, sul quale torneremo più avanti, ma solo del loro peso, che deriva la propria realtà concreta esclusivamente dal rapporto con i galeoni e con i carri che lo trasportano dalla costa alla capitale. Impossibile determinare il numero se non riferendosi a un recipiente definito in cui esse si accumulino senza poterne uscire. Questo recipiente esiste: è la Spagna stessa, «paese protezionista, trincerato da dogane... In linea di principio, l'enorme ricchezza americana va dunque a finire in un vaso chiuso».²³ E l'unità del recipiente, la barriera doganale, l'autoritarismo di una monarchia assoluta permettono d'immagazzinare e di contare la quantità delle monete o del metallo prezioso. In rapporto all'unità, la quantità si determinerà come abbondanza o come penuria; in fondo al crogiuolo, il grave carico di lingotti e di monete comincerà *a pesare*; in esso e per esso, rapporti reali si stabiliranno tra questa materia minerale e altri oggetti materiali - prodotti manufatti, derrate alimentari, ecc. Ora il crogiuolo, questo recipiente insuperabile (almeno in teoria), va forse chiamato materiale, nel senso in cui anche la natura delle frontiere spagnole (il inare, i Pirenei) costituisce di per sé una barriera naturale, nel senso in cui le istituzioni, le strutture sociali e il regime sono pratiche cristallizzate? Oppure bisogna chiamarlo *praxis* nel senso in cui governi perseguiti una politica precisa

e sostenuti dalle classi dirigenti hanno incaricato uomini ben definiti — amministratori, poliziotti, doganieri, ecc. - di sorvegliare le uscite d'oro e d'argento?

A dire il vero, è assolutamente impossibile separare la prima interpretazione dall'altra : arriviamo qui alla realtà concreta e fondamentale; la materia come ricettacolo di pratiche passivizzate è indissolubilmente connessa alla *praxis* vissuta che, nello stesso tempo, si adatta alle condizioni materiali e ai significati inerti e ne rinnova il senso, li *ricostituisce* superandoli, magari per trasformarli. A questo livello, lo svelarsi è costitutivo perché *realizza* un'unità che senza l'uomo si disfarebbe all'istante. La Spagna è la viva unità di un'impresa, che restituisce valore e senso ai segni iscritti in un settore della materia, ed è *insieme* una materia definita, un complesso di condizioni geografiche, geologiche e climatiche che sopporta e modifica i significati istituzionali da essa suscitati e, perciò, condiziona la *praxis* degli uomini sottomessi a quest'unità di fatto, finanche nel movimento che permette loro di superarla. Al livello di tale duplice procedimento regressivo e progressivo, scopriamo una nuova struttura della dialettica reale : non c'è *praxis* che non sia superamento unificante e rivelatore della materia, che non si cristallizzi nella materialità come superamento significante delle vecchie azioni già materializzate, e non c'è materia che non condizioni la *praxis* umana attraverso l'unità passiva di significati prefabbricati; né oggetti materiali che non comunichino tra di loro per mediazione degli uomini, né uomo che non sorga all'interno d'un mondo di materialità umanizzate e d'istituzioni materializzate e che non si veda prescrivere un avvenire generale in seno al movimento storico. Quindi la società, nel suo movimento più concreto, è attraversata dalla passività, e non cessa di totalizzare le sue molteplicità inerti né d'iscrivere la sua totalizzazione nell'inerzia, mentre l'oggetto materiale, la cui unità si rifà, si riscopre e s'impone proprio per questo, diventa un essere strano e vivo, con i suoi costumi ed il suo proprio movimento. Da tale punto di vista Braudel può scrivere :

Il Mediterraneo, con il suo vuoto creatore, la straordinaria libertà delle sue vie d'acqua (il suo automatico libero-scambio,

come dice Ernest Labrousse), con le sue città, figlie e madri del movimento.

Non è una metafora. Per conservare la realtà di *dimora*, una casa va *abitata*, cioè mantenuta, riscaldata, spazzata nei camini, intonacata, ecc.; altrimenti si deteriora; quest'oggetto-vampiro assorbe senza posa l'azione umana, si nutre d'un sangue preso a prestito dall'uomo, con cui finisce per vivere in simbiosi. Tutti i suoi caratteri fisici, compresa la temperatura, gli derivano dall'azione umana e, per i suoi abitanti, non c'è differenza tra l'attività passiva che si potrebbe chiamare la «residenza» e la pura *praxis ricostruente* che difende la casa contro l'Universo, che si rende cioè mediazione tra l'esterno e l'interno. A questo livello, si può parlare del «Mediterraneo» come di una simbiosi reale fra uomo e cosa, che tende a pietrificare l'uomo per *animare* la materia. In seno ad una società storica, ad una determinata economia fondata su taluni tipi di scambio e, in ultima analisi, su una certa produzione, il Mediterraneo, condizionante condizionato, si rivela come «vuoto creatore», manifesta *per* le imbarcazioni e *grazie alle* imbarcazioni, la libertà delle sue vie d'acqua, ecc.; l'uomo, superando la propria condizione materiale, si oggettiva nella materia mediante il lavoro : ciò vuol dire che si perde affinché *la cosa umana* esista,²⁴ e che può ritrovarsi nell'oggettivo come significato per l'uomo dell'oggetto che egli ha prodotto.

Occorre tuttavia distinguere due tipi di mediazione umana : il primo è una *praxis* comune, deliberata, sintetica, collegante uomini (sfruttati o no) in una medesima impresa che mira a uno stesso oggetto : tale è la *politica* del governo di Filippo II, in particolare, poiché è il caso di cui ci stiamo occupando, quando si tratta di metalli preziosi. Questa impresa concertata²⁵ conduce all'accumulazione dei lingotti e delle monete, in fondo al crogiuolo spagnolo. Attraverso tale mediazione, la materia produce direttamente la propria idea. Ma non si tratta delle concezioni filosofiche o religiose che si costituiscono al livello delle «sovrastutture» come possibilità morte e lontanissime dalla realtà. L'idea della cosa è nella cosa, è cioè la cosa stessa, che rivela la sua realtà attraverso la pratica che la costituisce, gli strumenti e gli istituti che la progettano. Sfruttare le miniere coloniali è necessariamente, nel

secolo XVI, importare nella metropoli i prodotti grezzi delle colonie e, quindi, accumulare metallo prezioso in Spagna. Ma anche questa pratica rivela l'oro e l'argento come merce, e tale rivelazione, d'altronde, corrisponde al mercantilismo dell'epoca. La moneta si rivela merce perché viene trattata come merce : siccome le necessità della colonizzazione implicano l'accumulazione dell'oro nel paese colonizzatore, è evidente che il lavoro speso per tale trasporto designa l'oggetto *come un bene reale*. Ma è ancor più evidente che la densità, l'opacità materiale dell'oggetto, la sua pesantezza e il suo splendore contribuiscono a renderla sostanza autonoma che sembra bastare a sé : la realtà fisica della moneta testimonia della sua *bonitas intrinseca*.²⁶ Il prezzo diventa un rapporto intrinseco tra i valori di due merci : quello dell'oggetto che si vuole acquistare e quello dell'unità monetaria. Questa *idea* della materia è naturalista e materialista, perché è la materia stessa in quanto produce la propria idea : è materialista perché non è nient'altro che lo strumento colto nella sua materialità visibile e tangibile : è naturalista perché i caratteri naturali dell'oggetto fisico si danno come il fondamento della sua utilità.²⁷ Ma, soprattutto, è il riverbero, da parte della cosa, di una *praxis* : ogni *praxis* contiene la propria giustificazione ideologica : il movimento dell'accumulazione comporta necessariamente l'idea che l'accumulazione di un bene conduca all'arricchimento; si accumulano oro e argento, dunque si è tanto più ricchi quanto più si posseggono lingotti o monete. Così, il valore di un'unità dev'essere una invariante, perché la ricchezza consiste nella pura e semplice addizione delle unità monetarie. Questa *idea* della moneta d'oro è vera o falsa? In realtà, né vera né falsa, ma, nel movimento d'importazione, si identifica con l'oro che si rivela *metallo prezioso*; ciò nondimeno, è inerte: non è un'invenzione dello spirito ma una pietrificazione dell'atto. Vera *su e nella* moneta, per l'individuo, nell'istante e come rapporto diretto fra l'uomo e il suo prodotto, diventa falsa, vale a dire incompleta, a partire dal momento in cui il gioco della ricorrenza àltera totalmente l'impresa unitaria e concertata del gruppo. E' pur sempre vero *qui* e per *quel dato* mercante, in qualunque circostanza e per qualsiasi movimento dei prezzi, che egli sarà *più ricco questa sera* se riceve mille ducati in più; ma è falso

nell'insieme del processo che una collettività s'arricchisca per accumulazione dei segni monetari. Qui, la materia, come attività passiva e controfinalità, con il suo movimento contraddice la sua idea.

Questi rilievi ci portano al secondo tipo di mediazione umana, che è seriale. In questo secondo caso, in margine all'impresa, gli stessi uomini (o altri) si costituiscono rispetto alla *praxis* comune come *Altri*, ossia l'interiorità sintetica del gruppo al lavoro viene attraversata dall'esteriorità reciproca degli individui in quanto quest'ultima ne costituisce la separazione materiale. Nonostante le barriere doganali, i divieti e le inchieste di polizia, i metalli preziosi entrano in Spagna solo per ripartirne : l'oro fugge da tutte le frontiere. Vi sono anzitutto le frodi : nella stessa epoca il mondo mediterraneo ha bisogno d'oro; il commercio è attivo e la fonte sudanese esaurita; i mercanti stranieri stabilitisi in Spagna, rimpatriano valute monetarie. E poi, vi sono uscite lecite : le importazioni di cereali e di taluni prodotti manufatti necessitano di pagamenti in contanti. Infine, la politica imperialista costa cara alla Spagna : i Paesi Bassi assorbono buona parte dell'oro peruviano. Braudel può concludere che «la Penisola ha avuto... la funzione di serbatoio dei metalli preziosi». Nella misura, infatti, in cui le frodi vengono commesse da *Altri* (dagli stranieri per gli stranieri), nella misura in cui l'imperialismo spagnolo si costituisce come politica dell'Altro rispetto alla politica monetaria, insomma, nella misura in cui il re è altri da sé quando contraddice le proprie decisioni, nessuna azione *comune* è più delineabile e si tratta in realtà d'innomerevoli azioni, separate e senza nesso concertato; i frodatori, che frodino individualmente o a piccoli gruppi organizzati, per lo più, si ignorano fra loro perché sono costretti alla clandestinità; il re *non conosce* la propria contraddizione, l'acquisto del grano e dei prodotti di prima necessità è immediatamente considerato *da un altro* punto di vista, in base ai bisogni vitali della Spagna. Tali azioni isolate trovano però un rapporto esterno nell'inerte unità dello stock d'oro e nell'idea inerte iscrittasi in ogni lingotto : il metallo prezioso si presenta come *la* ricchezza della Spagna, cioè appare, attraverso le imprese lecite dei mercanti e del governo, come un potere materiale e sintetico, suscettibile di aumento e

di decrescita. Così, le fughe dell'oro vengono considerate dalle Cortes *come un impoverimento sistematico* del paese. L'unità del processo concertato d'accumulazione dà alla materia la sua unità passiva di ricchezza, e tale unità materiale, a sua volta, unifica il pullulare indistinto delle frodi e delle importazioni. Ma, appunto perciò, la materia diviene essenziale; e gli individui, ignoranti, interscambiabili, svaniscono nell'inessenzialità. È la *fuga dell'oro* che bisogna arrestare. E tale *fuga per intervento dell'Altro* diventa movimento spontaneo della materia *in quanto Altro*, in quanto cioè, nella sua stessa umanizzazione, *Altro dall'uomo*. Ma siccome è Altro per la sua inerzia, per la sua struttura molecolare, per la esteriorità reciproca delle sue parti, insomma *in quanto è materia*, essa assorbe la ricorrenza per farne una specie di resistenza spontanea della materia ai desideri e alle pratiche degli uomini. Stavolta, è proprio l'inerzia che, *confusa con l'alterità*, diventa il principio sintetico prodotto dalle forze nuove. Tali forze però sono negative: l'oro assume una «vita propria» intermediaria tra la *praxis* reale (di cui assorbe il potere unificatore e la negatività) e la semplice successione dei fenomeni fisici (di cui riafferma la dispersione in esteriorità). I caratteri di questa *vita* magica, che rovescia in sé la *praxis* e trasforma i fini in controfini, non possono essere analizzati qui. Ne vorrei mostrare solo uno, che chiamerò la *quantità stregata*.

Dunque, il *governo spagnolo* accumula l'oro, *ma* l'oro fugge. Su questo piano, abbiamo in primo luogo un'azione positiva e logica della quantità: sembra, insomma, che l'oro scorra via tanto più in fretta e in tanto maggior volume quanto più il potenziale monetario del paese è elevato; il che permette a Braudel di utilizzare la metafora : «la Spagna è un serbatoio.» Questa azione è negativa nella misura in cui è in rapporto con l'impresa umana : questo però significa soltanto che bisogna considerare nell'azione le possibilità distruttive dell'accumulazione *per lo stesso criterio* per cui si limita, ad esempio, il carico d'un galeone. Se esso cola a picco, ciò significa che l'azione *positiva* del carico produce il naufragio : pesa tanto *più* quanto *maggiore* è il numero dei lingotti. In realtà, questo non è poi tanto chiaro e in ogni corrente particolare ritroviamo il negativo. Ma infine un simbolo fisico può essere utilizzato dallo storico o dall'economista per

descrivere il fenomeno nel suo insieme. Chiameremo, invece, stregoneria della quantità, l'altro aspetto del fatto complesso «accumulazione-fuga». La ricchezza americana, dopo un soggiorno più o meno lungo in Spagna, si scarica nei paesi mediterranei; per quasi un secolo, lo stock spagnolo si ricompone e si accresce con nuove importazioni. Risalta qui la contraddizione tra l'idea materiale della moneta-merce e la realtà economica : *nell'idea* rientra la nozione quantitativa; siccome il valore dell'unità monetaria è fisso, quanto *più grande* sarà la somma tanto *più grande* ne sarà il valore. E, come ho dimostrato, questo è vero in ogni tempo *per l'individuo* : ma, mentre *per esso* ogni quantità nuova aumenta la sua ricchezza, nella comunità nazionale essa *diminuisce il valore* dell'unità; e, di conseguenza, il patrimonio individuale subisce nelle mani dei commerciante o dell'industriale una degradazione continua, la cui causa è in parte il suo stesso arricchimento. E, senza, , dubbio, numerose leggi fisiche stabiliscono relazioni funzionali tra due quantità, di cui l'una cresce nella misura in cui l'altra diminuisce; proprio questo consentirà ai metallisti dell'epoca liberale di presentare il fenomeno della svalutazione sotto la forma di una relazione fra due variabili : la moneta-merce e la merce non monetaria; quando cresce la quantità delle monete in circolazione, i prezzi salgono. Ma quando il valore d'uso della merce — come pure il suo valore-lavoro — per ipotesi, resta fisso, il prezzo si eleva unicamente perché il valore dell'unità monetaria precipita. Così ritorniamo a questo fatto originario : il *valore* delle «ponete diminuisce quando ne cresce il numero. Ieri avevo 5.000 ducati, oggi ne ho 10.000; di conseguenza, *questo* ducato particolare che non mi è uscito di tasca ha subito, senza cambiar natura, una specie di degradazione o di perdita d'energia (ammettendo, beninteso, che l'arricchimento sia in rapporto con l'aumento dello stock).

E' noto che l'ascesa dei prezzi «sembrò folle ai contemporanei». Una nave di 500 tonnellate valeva 4.000 ducati al tempo di Carlo V e 15.000 nel 1612. Come ha dimostrato Earl Hamilton,

... tra la corsa degli arrivi dei metalli preziosi dall'America e quella dei prezzi, la coincidenza è così evidente che sembra che l'una sia connessa all'altra da un rapporto fisico e

meccanico. Tutto è stato provocato dall'aumento dello stock dei metalli preziosi.

Quest'ultimo era triplicato nel corso del secolo XVI e l'unità monetaria aveva perduto i due terzi del suo valore. Insomma, si tratta *da una parte* di un rapporto meccanico. Ma *d'altra parte* esiste un'azione dialettica del tutto sulle parti. Infatti il rapporto meccanico, nel senso stretto del termine, è rapporto d'esteriorità : le forze che si esercitano su di un mobile restano indipendenti e gli elementi di un sistema rimangono invariati. Appunto per ciò possono venir trattati come quantità : il tutto non agisce sulle parti per la buona ragione che non esiste un tutto; vi sono insiem, somme : i rapporti variano, ma i termini che essi collegano non vengono modificati da tali variazioni. Anzi, nel caso del rialzo dei prezzi, troviamo quel che si potrebbe chiamare una totalità-fantasma o, se si preferisce, la somma agisce negativamente sulle sue parti *alla maniera di un tutto*. Infatti, come abbiamo visto, è l'aumento dello stock a comandare la degradazione di ogni unità. Dunque, ad ogni istante, gli elementi sono condizionati dal loro rapporto. Eppure tale rapporto resta quantitativo in apparenza; si tratta infatti di un rapporto fra quantità e quantità. Ma tale rapporto d'esteriorità è minato da una relazione d'interiorità. E questo ci sembrerà ancor più evidente se ricollochiamo il fenomeno nella temporalità della *praxis*, anziché isolarlo nel perenne presente del meccanismo. Allora appare un avvenire : in seno all'azione concertata che si definisce, come abbiamo visto, in base alla sua totalità futura, e che, di conseguenza, si manifesta come una totalizzazione, il processo della svalutazione diventa anch'esso un movimento il cui avvenire (la prospettiva di un aumento sempre più considerevole dello stock) determina il presente e la *praxis* dei gruppi o degli individui (onde si potrà più tardi «giocare al ribasso»). In sostanza, la svalutazione viene agli spagnoli dal futuro, ed essi possono prevederla. Certo, nel secolo XVI, la teoria metallista confonde le idee e il mercante non capisce che l'aumento dello stock regola l'intera economia. Capisce invece benissimo che il rialzo dei prezzi proseguirà. Lo capisce perché proprio il rialzo produce in lui questa estrapolazione : *come processo in corso*, esso proietta grazie a lui il suo avvenire. Ne risulteranno decisioni e atti : ci

si proteggerà contro il pericolo presente, ma nella prospettiva di un continuo aggravarsi della situazione : in particolare, l'industriale tenterà di bloccare i salari. In Spagna, questi ultimi (prendendo la base 1571-1580 = 100) sono all'indice 127,84 nel 1510 e, ora in rialzo, ora in ribasso, arrivano a 91,31 nel 1600. Così l'ascesa dei prezzi, con la mediazione della *praxis in alterità* (poiché il blocco (non è opera del governo, ma rappresenta il risultato di un'infinità di iniziative private) ²⁸ determina cambiamenti profondi in altri settori della società. A tali cambiamenti, una *praxis* concertata non può ancora opporsi : senza organi difensivi, i lavoratori sono sottomessi a questa ferrea legge che ci rivela, *anch'essa*, l'azione della quantità *come totalizzazione*. Se i salari risalgono «a catena» nel 1611 (130,56), ciò avviene perché la miseria e le epidemie «riducono notevolmente la popolazione della Penisola».

Scopriamo allora : 1) Che l'azione dei datori di lavoro - come quella dei contadini cinesi - produce il risultato contrario a quello che speravano. Abbassando il livello di vita della popolazione, la mettono alla mercé della fame e delle epidemie. Provocano quindi una crisi di mano d'opera. 2) Che le masse «atomizzate» dalla mancanza di amalgama politico vengono *materializzate* dalle forze di massificazione. Le cogliamo qui nella loro realtà meccanica nel senso che l'aspetto organico e umano di ogni individuo non toglie che la sua relazione con l'altro sia puramente molecolare *dal punto di vista della difesa dei salari*; l'isolamento di ogni persona finisce per costituire il complesso dei salariati in un vasto sistema inerte e condizionato dall'esterno. A questo livello, scopriamo che la materia inanimata non è definita dalla sostanza propria delle particelle che la compongono (e che possono essere inerti o viventi, inanimate o umane), ma nei rapporti che le collegano fra di loro e con l'universo. Possiamo rilevare anche sotto questa forma elementare la natura della reificazione, che non è una metamorfosi dell'individuo in cosa, come troppo spesso si potrebbe credere, ma la necessità che s'impone al membro di un gruppo sociale, attraverso le strutture della società, di vivere la sua appartenenza al gruppo e, tramite questo, alla Società intera, come uno status molecolare. Ciò che egli vive e fa *in quanto individuo* rimane, nell'immediato,

praxis reale o lavoro umano : ma attraverso l'impresa concreta di vivere, una specie di rigidità meccanica lo pervade, sottoponendo i risultati del suo atto alle leggi estranee dell'addizione-totalizzatrice. La sua oggettivazione è modificata dal di fuori, dal potere inerte dell'oggettivazione degli altri. 3) Che è la materialità ad opporsi alla materialità : lo spopolamento accresce il valore dell'individuo. Abbiamo qui la relazione inversa a quella che abbiamo scoperto per la moneta : questa volta è *il meno* che produce *il più*. E invano si cercherebbe di stabilire una relazione funzionale tra il numero degli uomini-merce e il loro salario. Infatti, da questo punto di vista, la realtà dell'uomo-cosa, cioè la sua utensilità, è già il suo lavoro decomposto, detotalizzato e diviso in atomi *esterni*, ossia in ore di lavoro; e la sola realtà dell'ora di lavoro è una realtà sociale : è il prezzo a cui la si *paga*.²⁹ Così l'abbondanza produce la svalutazione, con la conseguenza che il materiale umano si rarefa, dando luogo a una penuria che rivaluta le molecole sociali. La rarefazione assume qui la funzione di incremento dello stock monetario : è una diminuzione numerica che - grazie alla mediazione della domanda e dell'offerta - agisce come totalizzazione sulle sue unità, aumentando la quantità di ognuna. Poter essere addizionati come porzioni discrete, cioè, insomma, *non essere insieme*, diventa per i lavoratori *una specie di nesso d'interiorità*. Una duplice trasformazione si è verificata : il gruppo atomizzato diventa sistema meccanico, ma la pura esteriorità della somma diventa totalità umana o pseudo-umana, che agisce contro i datori di lavoro *come se* fosse uno sciopero generale.³⁰

L'insieme del processo conserva ancora un senso umano in Spagna, poiché, in certo modo, tutto, dalla fuga dell'oro alle epidemie, passando per il rialzo dei prezzi, può venir considerato come il risultato della pratica deliberata e ostinata di accumulazione monetaria. Ma negli altri paesi mediterranei, il metallo prezioso appare - attraverso le differenti frodi individuali - *sotto forma d'invasione*; i governi non hanno nessun modo legale di favorire l'afflusso delle monete : tutt'al più possono chiudere gli occhi su tale accumulazione automatica. Questa volta, la moneta si presenta nella sua dispersione materiale, in piccole somme separate³¹ o in occasione di mercati leciti, ma con il solo rapporto della

coesistenza temporale. L'unità, qui, è ancora umana: è la «fame d'oro». Ma dobbiamo intendere con ciò un bisogno diffuso dell'industria e del commercio mediterraneo, sentito *attraverso* individui che s'ignorano. L'unità non è una *realtà vissuta* per nessuno : è una realtà materiale, che si manifesta attraverso una miriade di domande particolari. In un certo senso ogni mercante che esige monete realizza fuori di sé, nelle istituzioni e nelle strutture sociali, la totalizzazione dell'economia. Così l'afflusso monetario è *richiesto e subito* : esiste un'attrazione subita come invasione. L'attrazione è completa e attiva quando si tratta d'individui o di compagnie particolari; nell'insieme della città o dello Stato, è passiva e subita. Così, se è vero che lo Stato può venir considerato come il destino di ogni cittadino, inversamente, nell'ambito della ricorrenza e dell'alterità, il complesso atomizzato dei cittadini (almeno di quelli che appartengono alla borghesia mercantile) appare come il destino dello Stato : sui mercati mediterranei il ducato spagnolo e i reali d'argento dominano incontrastati; prevalgono persino sulla moneta coniata nel paese; impongono una specie di presenza e di egemonia spagnole sia direttamente, sia indirettamente, provocando il rialzo dei prezzi. E' inutile proseguire, ma va notato anche come, tramite essi, la realtà sociale della classe borghese s'imponga con una coercizione intollerabile al mondo dei lavoratori. D'altronde, anche la borghesia è vittima di se stessa, e soffre, in quanto classe, delle mene dei suoi membri; i banchieri e i fabbricanti sono duramente colpiti dall'inflazione. Non c'è dubbio che, attraverso questa rivoluzione monetaria, il mondo mediterraneo, bruscamente inceppatosi nel suo sviluppo economico, abbia appreso la fatalità della sua decadenza.

Che cosa ci ha insegnato questo rapido esame? *Anzitutto* che solo la materia *compone* i significati. Essa li trattiene in sé, come iscrizioni, e conferisce loro vera efficacia : perdendo le proprietà umane, i progetti degli uomini si incidono nell'Essere, la loro translucidità si cambia in opacità, la loro tenuità in spessore, la loro labile leggerezza in permanenza; *diventano Essere* perdendo il carattere di avvenimento vissuto; in quanto sono Essere, rifiutano, anche se sono decifrati e conosciuti, di dissolversi nella conoscenza. Solo la materia, cozzando sulla materia, li potrà disgregare. Il senso del lavoro

umano sta nel fatto che l'uomo si riduce a materialità inorganica per agire materialmente sulla materia e cambiare la propria vita materiale. Mediante transustanziazione, il progetto inscritto dal nostro corpo nella cosa assume i caratteri sostanziali della cosa, senza perdere affatto le proprie qualità originali. Così possiede un futuro inerte in seno al quale dovremo determinare il nostro stesso avvenire. L'avvenire viene all'uomo dalle cose, nella misura in cui è venuto alle cose dall'uomo. I significati come impenetrabilità passiva, diventano nell'universo umano sostituiti dell'uomo : questi delega loro i propri poteri. Per contatto e per azione passiva *a distanza*, essi modificano l'intero universo materiale, il che vuol dire che li abbiamo incisi nell'Essere e, insieme, che abbiamo introdotto l'Essere nel mondo dei significati. Ma ciò vuol dire inoltre che questi oggetti pesanti e inerti sono situati all'interno di una comunità i cui rapporti sono, parzialmente, rapporti d'interiorità. Per tale interiorità un elemento materiale può modificare a distanza un altro elemento materiale (per esempio, il diminuito rendimento delle miniere americane arresta l'inflazione nel Mediterraneo verso la metà del secolo XVII). Sennonché, proprio in virtù di questa modificazione, esso contribuisce a spezzare il rapporto d'interiorità che unisce gli uomini fra loro. Da tale punto di vista, si può accettare sia la prescrizione di Durkheim: «Trattare i fatti sociali come cose», sia la risposta di Weber e dei contemporanei : «I fatti sociali non sono cose.» O, se si preferisce, i fatti sociali sono cose nella misura in cui *tutte le cose*, direttamente o indirettamente, sono fatti sociali. La base dell'arricchimento sintetico, non va cercata, come fa Kant, in un giudizio sintetico *a priori*, ma in un ammasso inerte di significati *in quanto forze*. Nella misura però in cui tali forze sono forze d'inerzia, cioè si comunicano alla materia *dal di fuori*, attraverso la materia, esse introducono l'esteriorità sotto forma di unità passiva, come *rapporto materiale d'interiorità*. In tal modo la *praxis* materializzata (la moneta coniata, ecc.) ha l'effetto di unire gli uomini nella misura medesima in cui li separa, imponendo a tutti e a ciascuno una realtàificante infinitamente più ricca e più contraddittoria del risultato che essi si attendevano individualmente. Le pratiche materializzate introdotte nell'esteriorità delle cose, impongono un destino

comune a uomini che si ignorano e, contemporaneamente, riflettono e rafforzano, con il loro stesso essere, la separazione fra gli individui. Insomma, l'alterità viene alle cose dagli uomini e ritorna dalle cose verso l'uomo sotto forma d'atomizzazione : è l'Altro a produrre le fughe dell'oro. Ma l'oro, come dispersione inerte delle unità monetarie, s'imbeve di questa alterità e diventa l'Altro dall'uomo; tramite suo, l'alterità si rafforza in ciascuno. Sennonché, siccome questa alterità diventa l'unità di un oggetto o di un processo - l'Oro, la Fuga dell'Oro - e tale unità si manifesta nell'ambito di una dispersione umana come comunità di destino e come conflitto d'interessi, essa diventa in ciascuno, in quanto progetto d'unione e di separazione vissuta, una determinazione sintetica di ciascuno rispetto a tutti e, *di conseguenza*, una relazione più o meno antagonistica degli uomini fra loro. Così la materia lavorata ci riflette la nostra attività come inerzia e la nostra inerzia come attività, la nostra interiorità al gruppo come exteriorità e la nostra exteriorità come determinazione d'interiorità; in essa il vivente si trasforma in meccanico e il meccanico si eleva sino a una specie di vita parassitaria; è il nostro riflesso rovesciato, in essa «la Natura si rivela come l'idea nella forma dell'Essere altro», per riprendere una celebre formula di Hegel. Semplicemente, non abbiamo qui l'idea, ma delle azioni materiali, eseguite da individui; e la materia è sì il riflesso mutevole d'esteriorità e d'interiorità, ma solo all'interno di un mondo sociale che essa circonda per intero e penetra, vale a dire in quanto è *lavorata*.

Se la materialità si ritrova dovunque e se è indissolubilmente connessa ai significati che vi incide la *praxis*, se un dato gruppo di uomini può agire quasi meccanicamente e se la cosa può produrre la propria idea, dove dunque si trova la *materia*, cioè l'Essere totalmente privo di significato ? La risposta è semplice : non si presenta *in nessuna zona* dell'esperienza umana. In qualunque momento della Storia ci si collochi, le cose sono umane nella misura esatta in cui gli uomini sono cose; un'eruzione vulcanica può distruggere Ercolano : si tratta, in un certo senso, dell'uomo che si fa distruggere dal vulcano; l'unità sociale e materiale della città e dei suoi abitanti conferisce, nel mondo umano, l'unità d'un avvenimento a ciò che, senza gli uomini, si dissolverebbe forse

in un processo senza limiti precisi e senza significati. La materia non potrebbe essere materia se non per Dio o per la pura materia, il che sarebbe assurdo. Ritorniamo dunque al dualismo? Nient'affatto : ci limitiamo a situare l'uomo nel mondo e constatiamo semplicemente che questo mondo per l'uomo, e mediato dall'uomo, non può essere che umano. Ma la dialettica è un monismo proprio nella misura in cui le opposizioni le appaiono come momenti che per un istante si pongono per sé, prima di esplodere. Se non fossimo totalmente materia, come potremmo agire sulla materia, come potrebbe questa agire su di noi? Se l'uomo non fosse un esistente specifico che vive la sua condizione nel superamento totalizzatore, come potrebbe esserci un mondo materiale? Come concepire che una qualsiasi attività rimanga possibile in generale? Ad ogni istante, sentiamo la realtà materiale come minaccia contro la nostra vita, come resistenza al lavoro, come limite alla conoscenza e anche come utensilità già svelata o possibile. Ma la sentiamo tanto *nella società* in cui l'inerzia, gli automatismi e l'impenetrabilità frenano la nostra azione, quanto nell'oggetto inerte che resiste allo sforzo. E, in ambedue i casi, sentiamo questa forza passiva all'interno di un processo d'unificazione significante. La materia ci sfugge nella misura in cui si dà *a noi* e *in noi*. L'universo della scienza è un rigoroso concatenarsi di *significati*. Tali significati nati dalla pratica si rivolgono su questa per illuminarla, ma ciascuno di essi si presenta come *provvisorio*, e, anche se deve rimanere nel sistema di domani, lo sconvolgimento sempre possibile dell'insieme gli conferirà un'altra portata. Il solo monismo che *parta dal mondo umano* e che *situi* gli uomini nella Natura, è il monismo della materialità. E' il solo che sia un realismo, il solo che scarti la tentazione *puramente teologica* di contemplare la Natura «senza addizione estranea»; il solo che non faccia dell'uomo né una dispersione molecolare, né un essere a parte, il solo che lo definisca *anzitutto* in base alla sua *praxis* nell'ambito generale della vita animale, il solo che possa superare le due affermazioni egualmente vere e contraddittorie : nell'universo ogni esistenza è materiale, nel mondo dell'uomo tutto è umano.

Come fondare la *praxis*, infatti, se si deve vedere in essa soltanto il momento inessenziale di un processo radicalmente

disumano? Come presentarla in qualità di totalizzazione reale e materiale se, per suo tramite, l'Essere intero si totalizza? L'uomo diverrebbe allora quel che Walter Biemel, commentando i libri di Heidegger, chiama «il portatore dell'Apertura dell'Essere».³² Questo accostamento non è incongruo : Heidegger infatti ha tessuto l'elogio del marxismo perché vede in tale filosofia una maniera di manifestare, come dice Waelhens (parlando dell'esistenzialismo heideggeriano): «Che l'Essere è Altro in me... [e che] l'uomo... è anch'egli soltanto in virtù dell'Essere, che non è lui.»³³ Ma ogni filosofia che subordini l'umano all'Altro dall'uomo, sia essa idealismo esistenzialista o marxista, ha per fondamento e per conseguenza l'odio dell'uomo : la Storia l'ha provato in entrambi i casi. Bisogna scegliere : o l'uomo è anzitutto se stesso, o è anzitutto Altro da sé. E se si sceglie la seconda dottrina, vuol dire semplicemente che si è vittima e complice dell'alienazione reale. Ma l'alienazione esiste solo se l'uomo è *anzitutto azione*; ciò che fonda la servitù è la libertà, ciò che fonda il rapporto umano d'esteriorità è la connessione diretta d'interiorità come tipo originario delle relazioni umane. L'uomo vive in un universo in cui il futuro è una cosa, in cui l'idea è un oggetto, in cui le violenze della materia si rendono «levatrici della Storia». Ma è stato lui a mettere nella cosa la propria *praxis*, il proprio avvenire, le proprie conoscenze; se potesse incontrare la materia primigenia nell'esperienza, sarebbe un dio o una pietra. E in entrambi i casi, essa resterebbe *senza azione su di lui* : o egli la produrrebbe nell'incomprensibile folgorazione delle sue intuizioni, oppure *l'azione* svanirebbe a vantaggio di semplici equivalenze energetiche; il solo movimento temporale sarebbe quello della degradazione, ossia una dialettica alla rovescia che passerebbe dal complesso al semplice, dalle concrete ricchezze della terra all'indifferenziazione di un equilibrio perfetto, insomma l'involuzione e la dissoluzione sostituirebbero l'evoluzione.

Abbiamo visto, nell'esempio precitato, la cosa assorbire tutta l'attività umana e restituirla materializzandola : non potrebbe essere altrimenti. Niente succede agli uomini e agli oggetti se non nel loro essere materiale e mediante la materialità dell'Essere. Ma l'uomo è appunto la realtà materiale da cui la materia riceve funzioni umane. Tutte le

svariate versioni della moneta spagnola sono metamorfosi e svolte dell'attività umana : dovunque incontriamo *un' azione dell'oro* che sconvolga i rapporti umani, e che non sia stata voluta da nessun uomo, scopriremo, al di sotto di essa, un pullulare d'impresе umane che tendevano a fini individuali e collettivi e che si sono trasformati per la mediazione della cosa. Nell'indissolubile coppia «materia-impresa umana», ogni termine agisce come trasformatore dell'altro. L'unità passiva dell'oggetto determina circostanze materiali che l'individuo o il gruppo superano con il *progetto*, cioè *con una totalizzazione reale e attiva* che mira a cambiare il mondo; ma tale totalizzazione sarebbe pura negazione se non s'iscrivesse nell'Essere, se l'Essere non. la captasse, nello stesso istante in cui essa si profila, per metamorfosizzarla nella pseudo-totalità dell'utensile e per metterla, come determinazione finita, in rapporto con tutto l'universo. Lo svincolarsi totalizzatore dai significati inerti implica un deciframento ed una comprensione più o meno profonda e più o meno esplicita del complesso significativo : il progetto risveglia i significati, rende loro per un istante vigore e vera unità nel superamento che riesce a imprimere questa totalità in un materiale già significativo e perfettamente inerte - sia esso ferro, marmo o linguaggio -ma che altri, al di sotto, animano del loro movimento come quelle comparse che fanno le onde strisciando sotto una tela. Tutto si altera e si ingarbuglia, i diversi sensi s'aggiungono e si confondono in una ricomposizione passiva che, sostituendo la fissità dell'Essere al progresso indefinito della totalizzazione in atto, rinchiude la totalità-oggetto nei suoi limiti e produce il complesso di contraddizioni che l'opporranno all'Universo. Non l'intendimento infatti irrigidisce i significati, ma l'Essere; in tal senso, la materialità della cosa o dell'istituzione è la negazione radicale dell'invenzione o della creazione : ma questa negazione viene all'Essere grazie al progetto che nega le negazioni anteriori; nella coppia «materia-impresa», è l'uomo a farsi negare dalla materia: depositando in essa i propri significati (cioè il puro superamento totalizzante dell'Essere anteriore) consente a prestarle la propria potenza negativa che, impregnando la materialità, si trasforma in potenza distruttrice.³⁴ Così la negazione, come puro distacco dall'Essere e svelarsi del reale nella prospettiva d'un

riordinamento dei dati anteriori, si muta in potere inerte d'opprimere, di demolire, di degradare; nell'utensile più adeguato e più comodo esiste una violenza nascosta che è il rovescio della sua docilità : la sua inerzia gli permette sempre di «servire ad altro»; o, meglio, serve *già* ad altro, e in tal modo instaura un regime nuovo. Chi a sua volta supererà tale regime, dovrà dunque far sì che il suo progetto si proponga un duplice scopo : risolvere le contraddizioni con una totalizzazione più vasta e diminuire la portata della materialità sostituendo la tenuità all'opacità e la levità alla pesantezza, ossia creare una materia immateriale.

Così la materia lavorata, per le contraddizioni che porta in sé, diventa *per* gli uomini e *grazie* ad essi il motore fondamentale della Storia : in essa le azioni di tutti si connettono e assumono un senso, cioè costituiscono per tutti l'unità d'un avvenire comune; *nello stesso tempo* però essa sfugge a tutti e spezza il ciclo della ripetizione perché tale avvenire -sempre progettato nell'ambito della penuria — è disumano; la sua finalità nell'inerte ambito della dispersione si muta in controfinalità o produce, restando se stessa, una controfinalità per tutti o per taluni. Essa crea dunque *di per sé* e come riassunto sintetico di tutte le azioni (ossia di tutte le invenzioni, di tutte le creazioni, ecc.) la necessità del cambiamento. È insieme la memoria sociale di una collettività, la sua unità trascendente e tuttavia interna, la totalità fatta di tutte le attività disperse, il minaccioso irrigidirsi del futuro, la relazione sintetica d'alterità che collega gli uomini. E', poi, la sua stessa Idea e la negazione dell'idea, in ogni caso l'arricchimento continuo di tutti : senza di essa, i pensieri e gli atti svanirebbero; in essa s'iscrivono come forza nemica, mediante essa agiscono materialmente sugli uomini e sulle cose — cioè meccanicamente —, su di essa subiscono l'azione meccanica delle cose e delle idee reificate. Una moneta come oggetto umano circolante subisce le leggi della natura attraverso altri oggetti umani (caravelle, carri, ecc.), e *unisce su di sé* tali leggi di Natura, in quanto la sua circolazione è un'inerzia parassitaria che vampirizza le azioni umane; attraverso quest'unità in movimento delle leggi naturali, come attraverso le strane leggi umane che risultano dalla circolazione, essa unisce gli uomini *alla rovescia*. Possiamo

riassumere tutto dicendo che la *praxis*, come unificazione della pluralità inorganica, diventa unità *pratica* della materia. Le forze materiali coinvolte nella sintesi passiva dell'utensile o della macchina *fanno degli atti: unificano* altre dispersioni inorganiche e, proprio perciò, impongono una certa unificazione materiale alla pluralità degli uomini. Il movimento della materialità viene infatti dagli uomini. Ma la *praxis* iscritta nello strumento dal lavoro anteriore definisce *a priori* i comportamenti, abbozzando nella sua rigidità passiva una specie d'alterità meccanica che mette capo a una divisione del lavoro. Appunto perché la materia si rende mediazione tra gli uomini, ogni uomo si rende mediazione tra le *praxis* materializzate, e la dispersione si dispone in una sorta di gerarchia quasi sintetica che riproduce sotto forma d'ordine umano l'ordinamento particolare che il lavoro anteriore impone alla materialità.

Al livello a cui siamo arrivati, la nostra esperienza, benché abbia raggiunto significati già più ricchi, resta ancora astratta : sappiamo bene che il mondo umano non è *soltanto* questa disumanità; bisognerà attraversare altri strati d'intelligibilità per arrivare alla totalità dell'esperienza dialettica. Eppure, quali che siano le sue relazioni con altri momenti dell'esperienza, esso si offre a buon diritto come la determinazione di una certa struttura della Storia reale, cioè il dominio sull'uomo della materia lavorata. Ma nella misura in cui abbiamo potuto seguire con un esempio il movimento di questo dominio, abbiamo visto profilarsi il volto terribile dell'uomo in quanto prodotto del suo prodotto (e - in quanto al presente livello della ricerca - riducendosi a questo). È lui che dobbiamo studiare nell'unità di questo momento dell'investigazione e in stretto rapporto con l'umanizzazione disumana della materialità. Ci domandavamo, infatti, quale tipo d'intelligibilità potessero avere le curiose locuzioni sintetiche che usiamo di continuo, di cui pensiamo di capire il senso e che uniscono in una totalizzazione indissolubile la finalità e la necessità, la *praxis* e l'inerzia, ecc. E constatavamo come s'applicassero *ugualmente* all'azione umana o ai «comportamenti» della materia lavorata, come se l'uomo, in quanto prodotto dal suo prodotto, e la materia, in quanto lavorata dall'uomo, tendessero a un'equivalenza perfetta, per

annullamento progressivo di tutte le differenziazioni originarie e persino come se tale equivalenza, una volta realizzata, consentisse di designare e di pensare, mediante queste nozioni, oggetti d'aspetto diverso ma d'identica natura, di cui l'uno potesse essere un uomo o un gruppo di uomini e l'altro un sistema ferroviario o un gruppo di macchine. In realtà, non è sempre così : il più delle volte, al livello attuale dell'esperienza, non si tratta del fatto che un oggetto umano e un utensile inanimato siano *divenuti identici*, ma di un fenomeno di simbiosi indissolubile fra il complesso materiale, in quanto materia umanizzata, e un complesso umano corrispondente, in quanto uomini disumanizzati : così si dice «la fabbrica», o «l'impresa», per indicare sia un certo complesso d'utilità, cinto da mura che ne realizzano materialmente l'unità, sia il personale che l'occupa, sia le due cose in una volta e nell'indifferenziazione intenzionale. Eppure questa totalizzazione può aver luogo, nel senso in cui l'intendiamo qui, solo in quanto esista, non un'equivalenza rigorosa, ma almeno un accordo tra materiale e personale. Se, infatti, gli individui, in quanto prodotti del loro lavoro, fossero solo (come lo sono *anche*, a un livello più superficiale) libera *praxis* che organizza la materia, il nesso d'interiorità rimarrebbe univoco e non potremmo parlare di questa unità, così caratteristica, che si manifesta nel campo sociale come attività passiva, passività attiva, *praxis* e destino. Affinché l'oggetto sociale così costituito abbia un essere, bisogna che l'uomo e il suo prodotto scambino nella produzione le loro qualità e i loro stati. Vedremo presto l'essere degli oggetti sociali primitivi; per ora dobbiamo studiare l'uomo in quanto dominato dalla materia lavorata.

Quest'uomo è rimasto l'uomo del bisogno, della *praxis* e della penuria. Ma, in quanto dominato dalla materia, la sua attività non deriva più direttamente dal bisogno, per quanto questo ne sia la base fondamentale : essa viene suscitata in lui, dal di fuori, dalla materia lavorata come esigenza pratica dell'oggetto inanimato. O, se si preferisce, l'oggetto designa il suo uomo come quegli da cui è attesa una certa condotta. Se si tratta, infatti, di un ristretto campo sociale e pratico, il bisogno del lavoratore e la necessità di produrre la propria vita (o di vendere la forza-lavoro per acquistare mezzi di sussistenza)

bastano a creare per ciascuno la tensione unificatrice e totalizzante del campo; ma questo bisogno non è necessariamente presente «in persona», è solo ciò a cui la *praxis* nella sua interezza si riferisce. Invece, in quanto tale campo sociale (la fabbrica o l'officina ad esempio) viene unificato da tutti gli altri, secondo una gerarchia già fissata, il lavoratore individuale subisce l'unificazione nelle cose anche come forza estranea e, insieme, come la propria forza (questo, a prescindere dalla struttura d'alienazione propriamente detta, in quanto collegata allo sfruttamento capitalista). E questa unificazione che lo rinvia agli Altri, e a se stesso come Altro, è poi semplicemente l'unità collettiva del lavoro (dell'officina o della fabbrica), in quanto egli può afferrarla completamente solo nella prospettiva del proprio lavoro. In realtà, se *vede* gli altri operai lavorare, l'unificazione dei loro movimenti è un sapere astratto, ma egli sente il suo lavoro come il lavoro degli Altri, di tutti gli Altri di cui fa parte, in quanto il movimento generale della *praxis* collettiva risveglia i significati pratici che un lavoro già fatto, in altri tempi e in altri luoghi, ha depositato negli utensili. In realtà, un utensile è una *praxis* cristallizzata e rovesciata dall'inerte che la sostiene e questa *praxis* si rivolge nell'utensile a chiunque : un trapano o una chiave inglese designano me quanto il mio vicino. Sennonché tali designazioni, quando si rivolgono a me, in generale rimangono astratte, puramente logiche, perché io sono un intellettuale piccolo-borghese o, se si vuole, vengo designato come intellettuale piccolo-borghese appunto dal fatto che tali relazioni restano pure possibilità morte. Invece il lavoratore qualificato, nel campo pratico del lavoro comune e in atto, viene designato realmente e direttamente dall'utensile o dalla macchina a cui è destinato. In realtà, il *modo d'impiego* - quale il produttore della macchina l'ha stabilito in passato -non designa più lui di me; egli è solo una certa maniera di farsi servire che costituisce l'oggetto stesso, chiunque sia il servitore. Ma attraverso questa designazione morta d'inerzia, il gruppo al lavoro designa lui nella misura in cui il lavoro di tutti dipende dal lavoro di ciascuno. Ma, come Marx ha mostrato, la macchina, in quanto materialità passiva, si realizza come *negazione* di questa interdipendenza umana, e s'interpone tra i lavoratori nella misura in cui essa è

l'indispensabile strumento del loro lavoro; la viva solidarietà del gruppo viene distrutta prima di aver potuto anche solo formarsi. Quel che un uomo si aspetta da un altro uomo, quando la loro relazione è umana, si definisce nella reciprocità, perché l'attesa è un atto umano. Non potrebbe trattarsi di *esigenza passiva* tra di loro, *a meno che*, in un gruppo complesso, le divisioni, le separazioni e la rigidità degli organi di trasmissione sostituiscano i rapporti viventi con uno stato meccanico di materialità (vi ritorneremo sopra); la *praxis* infatti, in quanto tale, può unirsi alla *praxis* nell'azione reciproca e ciascuno può proporre il suo fine nella misura in cui riconosce quello dell'Altro, ma nessuna *praxis* in quanto tale può neppur formulare un imperativo, per il semplice fatto che l'esigenza non rientra nella struttura di reciprocità.³⁵ Quanto alla *sovranità*, di cui vedremo che il terzo è detentore, essa si riduce, come cercherò di provare, alla libertà ponentesi per sé. Invece l'attesa degli altri, investendo il lavoratore individuale attraverso la macchina, si qualifica per l'appunto in base alla macchina : essa, con la sua semplice struttura, indica il compito da svolgere; ma, mentre l'attesa umana, almeno quando prende coscienza di se stessa e se il gruppo non è troppo numeroso, investe il lavoratore *in persona*, con il suo nome, il suo carattere, ecc., la macchina (che assorbe quest'attesa) la spersonalizza e la traduce come l'attesa di chiunque, ossia di costui proprio in quanto non è sé, ma viene definito da una condotta universale e quindi altra. Contemporaneamente, d'altronde, essa cambia i suoi compagni in Altri-da-se-me-desimi perché sono i servitori qualsiasi di altre macchine, e rinvia con la sua domanda alla domanda che le altre macchine fanno agli Altri, in modo che la domanda, alla fine, diventa quella di un gruppo di macchine a uomini qualsiasi. Ma questa domanda di un utensile che attende d'essere manovrato in una certa maniera, con un certo ritmo, ecc., subisce inoltre, per la sua stessa materialità, una trasformazione fondamentale : diventa *esigenza* perché riceve il duplice carattere d'alterità e di passività.

L'esigenza, infatti - si tratti di un ordine o di un imperativo categorico - si costituisce in ciascuno come altro da lui (egli non ha i mezzi atti a modificarla, e può solo conformarvisi; siccome essa è fuori della sua portata, può mutarsi per intero

senza che essa muti, insomma, essa non rientra nel movimento dialettico del comportamento) e nello stesso tempo lo costituisce come altro da sé : in quanto egli si caratterizza con la *praxis*, questa non trova origine nel bisogno o nel desiderio, e non è la realizzazione in corso del suo progetto, bensì, in quanto si costituisce per cogliere un obbiettivo estraneo, è, nell'agente stesso, *praxis* di un altro ed è un altro che si oggettiva nel risultato. Ma per sfuggire così al movimento dialettico che va dall'oggettivo all'oggettivo e che totalizza tutto nella sua progressione, bisogna che sia anch'essa nell'ambito dell'inerzia e dell'esteriorità. Il carattere dell'imperativo è la perseveranza per inerzia, è, insomma, la materialità. E l'ordine è un ordine soltanto perché non può più venir mutato (chi l'ha impartito se n'è andato, non resta che eseguirlo). Appunto perciò, la forma originaria dell'esigenza è nell'attesa inerte dello strumento o del materiale che designa il lavoratore come *l'Altro, alcuni gesti del quale sono attesi*. Se ricollochiamo l'esigenza in un contesto concreto, cioè se comprendiamo che la solidarietà spezzata dei lavoratori è in realtà il loro comune asservimento alla produzione, e se ricordiamo che la tensione del campo pratico ha per origine, più o meno diretta ma fondamentale, il bisogno, possiamo, senza nemmeno considerare la struttura propriamente capitalista dell'esigenza (il lavoro-merce),³⁶ concludere che ogni forma d'imperativo proviene all'uomo dalla materia lavorata, in quanto lo *significa* nella sua generalità all'interno del campo sociale o, se si vuole, che al livello considerato, il rapporto univoco d'interiorità si trasforma in rapporto interno di falsa reciprocità : attraverso la materia l'uomo come Altro afferma la sua preminenza sull'uomo : così la macchina *esige* d'essere mantenuta in ordine di funzionamento e il rapporto pratico dell'uomo con la materialità diventa la *sua risposta* alle esigenze della macchina. E' senz'altro facile obbiettare che la macchina come materia inerte non può esigere niente : sennonché, nella misura in cui, come ho detto, ci troviamo *sempre* di fronte soltanto a materia lavorata e socializzata, l'argomento non vale più nulla : questa o quella macchina, è, nello stesso tempo, sia il prodotto reale di un lavoro reale (di parecchi sconosciuti) in una società a struttura già capitalista, sia la proprietà privata, in qualità di capitale, di un individuo o

di un gruppo strutturato in funzione sua, sia la possibilità per determinati uomini di produrre una determinata quantità di merci, in un'unità di tempo ben determinata, per mezzo di altri uomini che l'animeranno con la loro forza-lavoro, sia infine, per i lavoratori manuali, l'oggetto stesso di cui sono gli oggetti e in cui i loro gesti sono scritti in anticipo. Ma quella macchina appare nell'ambito della concorrenza industriale : è il prodotto di tale concorrenza e contribuisce a intensificarla. La concorrenza come antagonismo ricorrente determina il padrone stesso come *Altro da sé*, nella misura in cui determina la sua azione in funzione dell'Altro e dell'azione dell'Altro sugli Altri : importata in Francia *come Altro* (si vedano, per esempio, le prime prudenti importazioni di macchine inglesi, intorno al 1830, da parte di *taluni* produttori dell'industria tessile), deve inaugurare *per tutti e fra tutti* nuovi antagonismi e nuovi destini (che definiscono le classi e gli ambienti in tale prospettiva, costituendoli necessariamente *come Altri*; vedremo che verso il 1830 gli operai e gli artigiani squalificati e proletarizzati da queste macchine hanno vissuto il loro destino come il gioco d'un illusionista che, senza toccarli, li rovinava e li trasformava da cima a fondo). Indubbiamente una certa macchina, di un certo tipo, che esprima anch'essa nella sua forma le tecniche e le strutture sociali dell'epoca, è in *se stessa*, come mezzo per realizzare, per mantenere e aumentare una certa produzione, *quel che ho appena detto*, cioè *l'Altro* nell'ambito dell'Altro; non si può neppure dubitare del fatto che, in questo ambito, essa non abbia già assorbito in sé le tensioni della concorrenza, per rinviarle al padrone come *esigenza*, e quelle del bisogno e delle costruzioni sociali, per renderle esigenze nei confronti degli operai.

In tal modo, ogni oggetto, in quanto esiste in un complesso economico, tecnico e sociale qualsiasi, diventa esigenza a sua volta, attraverso il modo e i rapporti di produzione, e suscita altre esigenze in altri oggetti. Questa trasformazione *a distanza* d'un oggetto materiale da parte di altri, ma naturalmente la sua intelligibilità fondamentale nell'azione seriale degli uomini, ma tale intelligibilità esige appunto che l'azione dell'uomo si costituisca come inessenziale, cioè che constati la sua impotenza e si renda *mezzo* a vantaggio di un fine disumano, ossia della materia lavorata in quanto si presenta

come *attività passiva e sola produttrice di beni* e, in nome di ciò, si manifesta come forza sociale, come potere sociale e come esigenza incondizionata. Certo, sarebbe astrattamente e logicamente possibile considerare le esigenze materiali come imperativi ipotetici : «Se vuoi ricevere un salario...» oppure «Se la produttività deve essere aumentata e il numero di operai ridotto...» Ma questa prospettiva astratta rimane nell'ambito della Ragione analitica. Da una parte, infatti, la possibilità di togliersi la vita non è data con la vita stessa, la cui realtà sta nella pura e semplice perpetuazione del suo essere : essa appare in talune condizioni storiche e sociali determinate (per esempio, consegue per gli Indiani, allo stabilirsi degli Europei in America Centrale e in America del Sud, il che comporta nei vinti, asserviti, una trasformazione del modo di lavoro e di vita, tale da provocare, attraverso l'organismo stesso il suo disadattamento continuo, il mettere in forse la vita).³⁷ Per cui l'ipotesi «Se vuoi guadagnare un salario...» non può apparire concretamente nella *praxis* di ciascuno, a meno che non sia la società stessa a mettere in discussione la vita dei suoi membri attraverso le modificazioni che essa impone loro. Nell'ambito della vita organica come autoposizione assoluta, l'unico scopo della *praxis* sta nella riproduzione indefinita della vita. Nella misura in cui i mezzi di sussistenza vengono determinati dalla società stessa, come pure il tipo di attività che permetterà di procurarseli (direttamente o indirettamente), la tensione vitale del campo pratico ha, invece, per risultato effettivo di presentare l'*esigenza* come imperativo categorico. E quanto più il padrone ha, come vedremo, subordinato la sua *praxis* al suo Essere-fuori-di-sé nel mondo (come fabbrica, come proprietà del suolo o del sottosuolo, come gruppo di macchine) sotto il nome comune *d'interesse*, tanto più l'imperativo viene anche a lui dal bisogno stesso, sebbene tale bisogno non sia provato nel presente e neanche incomba direttamente (nemmeno la rovina implica necessariamente per un padrone l'impossibilità di soddisfare i suoi bisogni o quelli della famiglia).

Ma occorre anche ritornare sull'oggetto in senso opposto : esso infatti, in quanto imperativo categorico per gli Altri, e nell'ambito dell'Altro di cui ciascuno fa parte, ritorna su ognuno, condensando in lui, come potere imperativo, tutta la dispersione sociale riunita dalla negazione della materialità.

Così l'imperativo categorico, vissuto direttamente nella dimensione dell'urgenza vitale, si rovescia e investe ciascuno categoricamente in quanto Altro, cioè in quanto ciascuno è mediazione tra l'oggetto materiale e l'imperativo degli Altri. Si potrebbe dire qui che l'imperativo è a struttura doppia - e doppiamente categorica - perché la tensione della vita, per ognuno, sostiene l'alterità seriale che ritorna su di essa per condizionarla. In base a ciò, nel quadro di un'organizzazione qualunque, gli individui interiorizzano l'esigenza della materia per riesteriorizzarla come esigenza dell'uomo. Attraverso le squadre di sorveglianza e di controllo, la macchina esige un certo ritmo del lavoratore; ed è tutt'uno sottoporre i produttori alla sorveglianza di taluni *uomini* o, se l'attrezzatura lo permette, di sostituire i sorveglianti con un sistema di controllo più o meno automatico : ad ogni modo l'esigenza materiale, che si manifesti attraverso un uomo-macchina o una macchina umana, viene alla macchina dall'uomo, nell'esatta misura in cui viene all'uomo dalla macchina; *nella macchina*, come attesa imperativa, potere, e, *nell'uomo*, come mimetismo (imitare l'inerte conferendo l'ordine), gesto e potenza coercitiva, essa è *sempre* l'uomo come agente pratico e la materia come prodotto lavorato in una simbiosi inseparabile. O, più esattamente, emerge, come risultato del processo dialettico, *un essere nuovo* nel quale la materializzazione totale della *praxis* è l'umanizzazione negativa della materia, e che trascende, di tutta la sua autentica realtà, l'individuo come agente solitario e la materia inorganica come realtà inerte e sigillata : il lavoratore. A questo punto, possiamo capire che «il vapore *provoca* la tendenza alle grandi officine», che «la ridotta efficienza della locomotiva nei dislivelli superiori al 2 % *obbliga* (nei primi tempi) le nuove linee a seguire i corsi d'acqua e i fondo-valle» e che - tra gli altri fattori (taluni dei quali sono molto più importanti) -questa caratteristica delle ferrovie «*tende* ad attirare le popolazioni dell'entroterra». Beninteso, gli elementi materiali qui considerati non esigono nulla da Dio padre né dal diavolo : tali esigenze compaiono attraverso gli uomini e grazie ad essi, e spariscono con gli uomini. Resta nondimeno il fatto che l'esempio della locomotiva rivela come l'esigenza della materia finisca per estendersi alla materia attraverso gli uomini. Così, anche la

praxis dell'individuo (o del gruppo) viene alterata nel senso che non è più la libera organizzazione del campo pratico, ma la riorganizzazione di un settore di materialità inerte in funzione delle esigenze d'un altro settore di materialità.

L'*invenzione*, prima ancora d'essere fatta, può costituire, in talune circostanze della produzione, un'esigenza dell' *Essere pratico-inerte* che abbiamo definito or ora. Quanto più la miniera è un «capitale» che si distrugge progressivamente, quanto più il suo proprietario viene determinato dall'esigenza dell'oggetto a proseguire lo sfruttamento, forando nuove gallerie, tanto più il prezzo di costo del minerale estratto tende ad aumentare.³⁸ Ma nella misura in cui il carbone è divenuto l'esigenza prima di un mondo industriale che provvede a. equipaggiarsi, la necessità di «auto-divorarsi» coglie sia la miniera che il suo proprietario, in quanto entrambi sono *Altri* e uniti dalla domanda in un'alterità comune. Dalla miniera, allora, l'esigenza comune riemerge, come se anche la materia potesse interiorizzare l'esigenza di altri settori materiali, in un imperativo nuovo : *bisogna* (per ridurre i costi) togliere l'acqua dalle gallerie profonde; il lavoro dell'uomo o delle bestie da soma non basta. Nel secolo XVIII la prima pompa a vapore, che è inglese, s'inserisce già in una tradizione di sforzi e di ricerche, cristallizzata anch'essa in oggetti materiali, in esperienza *da rifare*, in significati depositati nei libri. In altri termini, l'esigenza della materia attraverso i suoi uomini finisce per dare un nome all'oggetto materiale che esige. Papin e Newcomen, definendo l'esigenza di per sé, avevano stabilito gli schemi ed i principi generali dell'*invenzione prima che fosse fatta* : muovendo di qui, fondato dal consumo crescente di carbone e dal progressivo esaurimento di talune gallerie, l'oggetto stesso, come definito ma non realizzato, diventa un'esigenza d'essere (e, attraverso la competizione, tale esigenza, che designa ogni ingegnere come colui che deve realizzarla, diventa per ogni inventore possibile, *tramite gli Altri*, un'urgenza: la pompa va realizzata *al più presto*). Insomma, quando Watt costruisce la macchina a vapore, si scopre che essa esisteva già e che la sua invenzione non è che un perfezionamento (la camera di condensazione separata). Sennonché tale perfezionamento è in pari tempo una realizzazione, perché consente un aumento di rendimento che

da solo giustifica la produzione industriale di tali macchine. Negli stessi anni (all'incirca l'ultima decade del secolo XVIII), si vedono apparire altri oggetti essenziali, in particolare i battelli a vapore. Il fatto è che l'esigenza fondamentale determina esigenze analoghe in altri settori; essa è totalizzante per azione del negativo, come dev'essere la materia inerte; contemporaneamente, produce *uomini-esigenze*, vale a dire che le generazioni nuove interiorizzano (ovvero taluni gruppi interiorizzano in esse) le esigenze diffuse della materialità (che le generazioni anteriori sentono come *limiti*) in quanto loro proprie esigenze. L'inventore è un tecnico che si rende uomo-esigenza, cioè mediazione inessenziale tra una materialità presente e l'avvenire che questa esige. L'uomo che inventa la macchina a vapore, bisogna *che sia egli stesso la macchina a vapore* - in quanto insieme inerte dei principi già noti dell'invenzione -, *la mancanza* di una pompa abbastanza potente (in quanto esigenza *passata*, ma sempre reale della miniera) e l'oggettivazione futura della *praxis* passata in una realizzazione che esige di venire realizzata attraverso il futuro. Si ritrovano le dimensioni della *praxis* ed è normale, in quanto tutto si regge sulla *praxis* individuale; ma grazie ad essa, il carbone crea il proprio mezzo d'estrazione, rendendosi combustibile e fonte d'energia della macchina che permetterà di scavare nuove gallerie.

Il momento *dell'esigenza* come finalità inerte ed imposta, consente di concepire il tipo di negatività che si chiama *contraddizione oggettiva*. Vedremo che la struttura profonda di ogni contraddizione è l'opposizione di gruppi umani fra loro, all'interno d'un campo sociale determinato. Ma al livello degli insiemi tecnici del tipo *attività-inerzia*, la contraddizione è la controfinalità sviluppata in un insieme, in quanto si oppone di per sé al processo che la genera ed è sentita come esigenza negata e negazione di un'esigenza da parte dell'insieme totalizzato degli Esseri pratico-inerti del campo. Bisogna infatti capire che, al livello dell'Essere pratico-inerte, le controfinalità sono fortemente strutturate e diventano, per la mediazione di taluni gruppi beneficiari, *finalità contro*; e, ad un tempo, siccome ogni finalità inerte è esigenza dell'Altro e realtà Altra, ciascuna di esse è anche *controfinalità*. La sovrindustrializzazione di un paese è controfinalità per le classi

rurali, che si proletarizzano quanto più essa diventa finalità per i proprietari terrieri più - ricchi, consentendo loro d'aumentare la produttività. Ma nell'insieme nazionale può, varcato un limite, diventare controfinalità nella misura in cui il paese è lontano dalle sue nuove basi rurali.³⁹ Il superamento di questa contraddizione *delle cose* può trovarsi soltanto nella sovrindustrializzazione stessa, cioè - per esempio - nello sviluppo della marina mercantile, con navi sempre più rapide e di tonnellaggio crescente, e di una flotta militare di cui una funzione sarà quella di difendere le navi di commercio. Anche qui il superamento è delineato dalla contraddizione stessa; e, entro tali limiti, ritroveremo la contraddizione in base al superamento e sotto altra forma.

Si può mostrare inversamente la finalità di una *praxis* che si cambia, per un gruppo (o una classe), in controfinalità *da sola* e, beninteso, nel quadro della lotta fra le classi, ma come sviluppo relativamente autonomo del fatto materiale. Senza dubbio la prima rivoluzione industriale (carbone-ferro-macchine a vapore-concentrazione dei lavoratori intorno alle città, ecc.) comporta *l'inquinamento dell'aria* per le popolazioni urbane in continuo aumento. Evidentemente le conseguenze biologiche di tale inquinamento saranno essenzialmente nocive per gli operai, anzitutto perché l'abitazione e il modo di lavoro li mettono nel più stretto contatto con le fonti di questo inquinamento, poi perché il salario da miseria che ricevono, implicando la necessità di lavorare continuamente, li obbliga a rimanere dal primo all'ultimo giorno dell'anno nel fumo dell'officina, e infine perché gli effetti di questo avvelenamento si faranno sentire maggiormente su corpi esauriti e sotto-alimentati. In tal senso, la controfinalità non fa che tradurre la lotta delle classi (che supponiamo senza conoscerne ancora l'intelligibilità) : ne è *un aspetto particolare*. Bisogna tuttavia rilevare che l'inquinamento dell'aria suppone il complesso ferro-carbone e, per quanto sia naturale che tale complesso condizioni un certo aspetto della lotta tra le classi e nessun altro, l'inquinamento dell'aria è anche *un'altra* conseguenza del complesso, contemporanea alla strutturazione di classe, ma di un altro ordine. E, in realtà, esiste anche - almeno lo si potrebbe credere - come contro-finalità per il padrone. Certamente, questi ha la possibilità economica, di passare le

domeniche e le serate fuori città, al *cottage*; ma anche lì continua a respirare il carbone; in un certo qual modo, per l'inquinamento dell'aria, la disuguaglianza, durante le ore lavorative, è sensibilmente minore tra il proprietario e i salariati, tra i piccoli impiegati della fabbrica e gli operai.

I bambini borghesi soffrono anch'essi nel loro sviluppo di questo inquinamento che può, in certi casi, raggiungere le proporzioni di un vero cataclisma (nel 1930, nella regione della Mosa superiore, un eccessivo concentramento di gas nocivi produceva una nube soffocante che si spostò attraverso l'intera regione, uccidendo 65 persone). Inoltre, i vapori di carbone, per attenerci ad essi, hanno per il padronato la precisa controfinalità di costare cari, come provano le seguenti cifre: a Pittsburgh, bisogna spendere, semplicemente per mantenervi la pulizia *media* che si trova in qualunque città industriale, le somme *supplementari* (cioè in più, oltre alle spese medie di pulizia per una città dello stesso tipo e dello stesso numero d'abitanti) di: 1.500.000 dollari per il bucato, 7.500.000 per la pulizia generale e 360.000 per le tende. Bisognerebbe aggiungere ancora, per valutare all'incirca le spese : le perdite dovute alla corrosione degli stabili, i supplementi di consumo di elettricità, nei periodi in cui i concentramenti di bruma sulla città obbligano ad accendere la luce negli uffici e negli stabilimenti, ecc. Qual è dunque la differenza tra la borghesia e la classe operaia in questo caso ? Sta anzitutto nel fatto che gli operai sin dall'inizio del concentramento urbano sono coscienti (il contrasto è immediato per contadini proletarizzati) del pericolo che li minaccia nella loro vita stessa. Ma, finché le organizzazioni sindacali non si saranno costituite, l'esigenza di una politica dell'igiene è un lusso che i primi gruppi di resistenza e di lotta non possono permettersi : è già abbastanza duro impedire che i salari calino. Inoltre e nel loro attuale stato d'impotenza, essi preferiscono la fabbrica *con tutte le sue contro finalit *, dato che essa pu  consentir loro di vendere la forza-lavoro, alla sua scomparsa,, che potrebbe comportare solo una distruzione totale dei gruppi di popolazione in eccedenza. Per cui, insomma, attraverso la loro situazione in quel particolare momento, la contro-finalit  li rinvia al padronato *come un'esigenza universale che costituisce il padronato in quanto*

gruppo particolare nella misura stessa in cui non l'ha soddisfatta. In altri termini, gli industriali del secolo XIX, indifferenti al rischio di morte che le popolazioni operaie correvano, come pure al pericolo reale e persino alle spese reali che l'insalubrità rappresentava per loro stessi, si caratterizzano *davvero* come gruppo particolare (non è *questo*, certamente, a *renderlo* gruppo particolare ma, proprio *in questo*, per esempio, la sua particolarità si esprime), con il rifiuto di costituire tale conseguenza dell'industrializzazione in contro-finalità universale, quando invece potevano farlo attraverso una *praxis* ben definita. Infatti esistevano, già in partenza, i mezzi di attenuare se non di sopprimere l'inquinamento, e Franklin aveva a suo tempo proposto di utilizzare una seconda volta il fumo del carbone, che in fondo non è altro che carbone incompletamente utilizzato. Alla fine, il fumo rappresentava i limiti contemporanei della macchina : il 90 % del calore si perde e il combustibile vola via dal camino. Ma *per l'appunto* quel che caratterizza la borghesia del tempo, nella sua *praxis*, è che essa non vede tale esigenza umana e tecnica o che la vede senza preoccuparsene seriamente. (Oggigiorno il complesso delle misure di sicurezza e d'igiene deriva dalla pressione dei sindacati; nei paesi più progrediti, l'iniziativa risale in alcuni casi al padronato, in quanto vuole aumentare la produttività di ciascuno : i problemi sono altri.) La miniera, come capitale che progressivamente si esaurisce, ha creato il primo padronato, curioso miscuglio di prudenza tradizionalista e di spreco (di vite umane, di materia prima e di energia). Esso si costituisce in classe (su questo punto particolare), per il suo rifiuto di considerare come contro-finalità le conseguenze dell'inquinamento dell'aria *sull'altra classe*-, ma si costituisce come tipo *arcaico* d'industriale (rispetto a noi e per noi) per l'indifferenza agli effetti che tale inquinamento può esercitare su di lui e per il rifiuto (e non l'ignoranza, come abbiamo visto) di perfezionare le tecniche industriali di recupero.

E' evidente la complessità di un processo pratico-attivo : finalità, controfinalità scoperta e subita da alcuni gruppi nell'impotenza, contro-finalità denunciata teoricamente, ma *praticamente* mai riconosciuta, in un periodo determinato da altri gruppi che hanno il potere di modificare la situazione. La contro-finalità può diventare fine per taluni insiemi : le prime

macchine a vapore sono rumorose; i tecnici - e Watt in particolare - propongono di diminuire il rumore. Ma, nell'insieme pratico-inerte («complesso» ferro-carbone, primo padronato, prima comparsa del macchinismo), il rumore (come d'altronde il fumo nero che sale dalle ciminiere di fabbrica) esige di venir mantenuto come affermazione materiale della nuova potenza umana (ossia, della potenza di una nuova classe prodotta nel quadro del cambiamento del modo di produzione, e quindi *contro* i proprietari fondiari e contro gli operai). La contro-finalità *da scartare* (la quale d'altronde non è davvero una contro-finalità se non per la classe sfruttata; è l'operaio a *vivere* nel rumore, il padrone si limita a *passarci*), diventando *finalità da mantenere*, si presenta, nell'insieme considerato, come *esigenza negativa* e in tal modo sviluppa nell'inerzia pratica l'insieme dei suoi «vantaggi» e dei suoi «inconvenienti» come una serie di contraddizioni (struttura d'origine attiva) *passive* (struttura in esteriorità). «C'è il pro e il contro.» A tale livello negativo, nessun superamento va considerato : nella lotta inerte del pro e del contro - che si svolge fuori da ciascuno, nella sfera dell'alterità -, ci può essere, a seconda delle condizioni e degli oggetti, equilibrio, vittoria del pro (come *pesantezza* che prevale e non come totalità che si rivolge sul suo contraddittorio per avvilupparlo in *sé*), o vittoria del contro. Ritroviamo sotto un altro aspetto - appena differente - l'indissolubile unità di inerte e finalità. Per riassumere, l'intelligibilità delle contraddizioni materiali in seno a un processo in corso deriva dal fatto che, in virtù della negazione come unità materiale all'interno di un campo sociale, tutte le finalità sono contro-finalità e, inversamente, in quanto tutti i movimenti della materia sono sostenuti e diretti da uomini, dal fatto che ogni, controfinalità è oggettivamente, al suo livello e per taluni insiemi pratico-inerti, una finalità.

L'interesse. Un nuovo carattere della simbiosi che scopriamo, è quello che gli economisti e alcuni psicologi hanno chiamato *l'interesse*. In un certo senso, è una semplice specificazione *dell'esigenza*, in talune condizioni e attraverso taluni individui o taluni gruppi. L'interesse, è l'essere-tutto-intero-fuori-di-sé-in-una-cosa in quanto condiziona la *praxis*

come imperativo categorico. Considerato in se stesso, nella semplice e libera attività, un individuo ha bisogni, desideri, è progetto, realizza fini con il lavoro; ma in tale stato di fittizia astrazione, non ha *interesse* alcuno; o meglio, i fini si rivelano spontaneamente alla sua *praxis* come obiettivi *da* raggiungere o compiti *da* adempiere, senza che nessun ritorno su di sé riferisca tali compiti e obiettivi a mire soggettive. E allorché, allo stadio della penuria, egli vede nell'uomo che viene a lui una minaccia di morte, la *sua vita* è in gioco e s'afferma oggettivandosi come violenza (vale a dire costituisce l'Altro come essere nocivo *e a cui si può nuocere*), ma l'interesse non ha esistenza reale, né come motivazione, né come *stratificazione del passato*. L'interesse è un certo rapporto dell'uomo con la cosa in un campo sociale. Può anche non rivelarsi affatto, nella storia umana, se non assieme alla cosiddetta proprietà reale. Ma esiste in una forma più o meno sviluppata dovunque gli uomini vivano in un complesso materiale di utensili che imponga loro delle tecniche. In realtà, la possibilità dialettica della sua esistenza è già data con l'organismo biologico, poiché questo ha già il suo essere-fuori-di-sé-nel-mondo, in quanto le possibilità di sopravvivere sono date fuori di lui nell'ambiente. L'origine dell'interesse, in qualità di fondamento astratto, è dunque il rapporto univoco d'interiorità che collega l'organismo umano all'ambiente circostante. Ma l'interesse si rivela nel momento pratico-inerte dell'esperienza, in quanto l'uomo si costituisce nell'ambiente esterno come *quel dato* insieme pratico-inerte di materiali lavorati, pur inserendo nella sua persona reale l'inerzia pratica dell'insieme.

Per fare l'esempio più esplicito - quello della proprietà reale e borghese - il primo momento del processo è l'identificazione dell'essere del proprietario con l'insieme posseduto. Questo conferisce - si tratta ad esempio di una casa con giardino - *l'interiorità umana* all'insieme, elevando mura per nascondere i suoi beni alla gente; con la sua vita stessa, ho già detto, comunica una certa unità all'insieme; deposita la sua memoria nei cassetti o sui tavoli, insomma è dappertutto, come anche l'insieme delle sue pratiche e dei suoi costumi; nel momento in cui tutto è fuori di lui, al riparo dietro le mura, nelle camere dove ogni mobile è la materializzazione d'un ricordo, si può

constatare che la vita interiore non è assolutamente nient'altro che la vita domestica,⁴⁰ e che i suoi pensieri vengono definiti dai rapporti inerti e variabili dei mobili fra loro. Ma, nello stesso tempo, l'esteriorità della cosa diventa la sua stessa esteriorità umana. L'inerte separazione, che rinchiude la sua vita intima come materialità significante, fra quattro mura, costituisce anche lui come molecola materiale fra molecole : la relazione che egli intrattiene, a questo livello, con tutti e con ciascuno, presa come pratica sociale e istituzionalizzata, è infatti la negazione assoluta di ogni rapporto d'interiorità, sotto l'apparenza oggettiva del reciproco rispetto dei beni (e, di conseguenza, della vita privata). È possibile allora al proprietario affermare che «gli Esseri umani sono impenetrabili», poiché ha attribuito loro, nella sua persona, l'impenetrabilità della materia (cioè l'impossibilità per corpi distinti d'occupare nello stesso tempo lo stesso luogo). Si tratta di un caso banale di reificazione; ma il proprietario troverà tanto meglio la sua verità e la sua realtà nella cosa posseduta, la quale gli si rivolge già come sua propria essenza visibile e tangibile, quanto più egli sentirà, nel suo rapporto diretto con questa metamorfosi in potere inanimato, il suo isolamento meccanico in mezzo a una pulverulenza molecolare.

Eppure, questo duplice aspetto complementare della proprietà privata è ancora solo un'astrazione, poiché la proprietà privata esiste in una certa società, a un certo momento della Storia, e dipende dalle istituzioni di tale società, anch'esse fondate sullo sviluppo del modo di produzione. Sotto il rapporto molecolare dei proprietari fra loro, si svela il condizionamento seriale all'interno di un campo sociale strutturato e in un determinato movimento generale della Storia. Può succedere, ad esempio, se si tratta di proprietà rurale, che il movimento degli investimenti, deviato - per altre ragioni storiche - dalle imprese agricole, concentri per un certo periodo i capitali disponibili nelle industrie in pieno sviluppo; nel frattempo, l'agricoltura, priva di capitali, rimane allo stesso livello tecnico, onde non aumenta il rendimento della terra, né, di conseguenza, il suo valore; ma lo sviluppo dell'industria, migliorando progressivamente i mezzi di comunicazione, può avere l'effetto di accrescere il valore dei terreni; se, inoltre, un settore dell'industria si mette a produrre

nuovi strumenti agricoli, il rendimento ne sarà incrementato e si opererà una certa concentrazione accompagnata da esproprio. Attraverso tutte queste modificazioni, anche se supponiamo che il nostro proprietario, come Gustave Flaubert, sia celibe e, di professione un artista che rimanga interamente passivo, le rendite e il valore dei beni gli cambiano (o possono cambiare) di anno in anno e, per così dire, *tra le mani*. In altre parole, questo essere-interiore, come materialità posseduta, si scopre come condizionato da tutta l'esteriorità. La sua persona reale come molecola isolata è separata da tutte le altre dal vuoto assoluto e la sua personalità-materia, da quell'oggetto che è, subisce le leggi alterne dell'esteriorità, come un'interiorità perversa e demoniaca. Infine, attraverso gli alti e bassi, le crisi e le annate prospere, tutto lo rinvia al bisogno, per il timore di andare in rovina (nei momenti negativi), o all'accrescimento della proprietà come intensificazione reale dei suoi poteri. In altri termini, il momento negativo lo rinvia all'esigenza immediata e assoluta dell'organismo in quanto tale; il momento positivo diventa la sua stessa espansione possibile in quanto materialità inerte, cioè in quanto esigenza. Dal momento in cui, in una società definita, un insieme oggettivo si pone come definente un individuo nella sua particolarità *personale*, e in cui esige, *in quanto tale*, che questo individuo, agendo sul complesso del campo pratico e sociale, *lo conservi* (come l'organismo si conserva) e *lo sviluppi a scapito del resto* (come l'organismo s'alimenta a spese dell'ambiente esterno), tale individuo *possiede un interesse*.

Ma l'insieme materiale, come pratico-inerte, è già di per sé un'azione passiva sul mondo pratico-inerte che lo circonda; riflette le esigenze di questo mondo nell'unità negativa della passività e come sue stesse esigenze, mentre è già processo teleologico che agisce sull'insieme del campo e che viene riflesso in esigenza da tutti i settori della materialità. In base a ciò, l'individuo, nei limiti in cui gli è possibile evitare o provocare, si trova ad essere di fatto la mediazione tra le esigenze della totalità materiale (e mediata da ciascuno) e quelle della totalità ristretta *che è poi lui*. Il suo essere-fuori-di-sé è diventato l'essenziale e, nella misura in cui ritrova la sua verità all'interno della totalità pratico-inerte, questo essere-fuori-di-sé dissolve in lui i caratteri di pseudo-interiorità che

l'appropriazione gli aveva conferito. Così l'individuo avverte la propria realtà in un oggetto materiale, colto anzitutto come totalità interiorizzante e che di fatto funziona come parte integrante di una totalità esteriorizzata; quanto più si sforza di conservare e d'accrescere quell'oggetto che è poi lui stesso, quanto più l'oggetto fuorvia l'Altro come dipendente da tutti gli Altri, tanto più l'individuo come realtà pratica si determina come inessenziale nella solitudine molecolare, ossia come elemento meccanico. Al limite, nella struttura degli interessi, gli uomini si considerano come una somma di atomi o come un sistema meccanico, e la loro *praxis* si adopera a salvare il loro essere materiale in un complesso inorganico inteso come totalità. La relazione *d'interesse* comporta dunque - al livello dell'interesse individuale - la massificazione degli individui in quanto tali e la loro comunicazione pratica attraverso antagonismi o convenienze della materia che li rappresenta. L'industriale francese che, nel 1830, ai bei tempi del capitalismo familiare, introduce prudentemente macchine inglesi «perché è nel suo interesse» ha, di fatto, rapporto con tali macchine solo attraverso la mediazione della fabbrica. Sebbene il fondamento della sua *praxis* sia, come ho segnalato, il timore di andare in rovina o la volontà d'espansione, conviene ricordare che il timore della rovina è solo un orizzonte e che egli non è certo posto di fronte al dilemma di aumentare il numero delle macchine o di mendicare il pane; allo stesso modo, il desiderio d'espansione (come tutte le violenze note sotto il nome di volontà di potenza, di *conatus*, ecc.) altro non è che l'espansione reale della sua fabbrica in quanto egli la controlla con la sua *praxis*, e in quanto la sua *praxis* la supera verso un avvenire teleologico (cioè in quanto la *praxis*, come attività necessariamente orientata verso un obiettivo, svela nel suo stesso movimento e come suo proprio fine l'espansione oggettiva della fabbrica in una congiuntura favorevole). E' già la sua fabbrica, in quanto, per esempio, l'ha ereditata dal padre e scopre in essa l'unità e la lenta ascesa di una famiglia. E se fa venire la macchina inglese, è perché la fabbrica la richiede in un campo concorrenziale determinato, e quindi già in quanto essa è Altro e condizionata dagli Altri. Si tratta, ad esempio, di trarre profitto da alcuni anni prosperi per compiere un nuovo investimento e per ridurre i costi,

aumentando la produttività e diminuendo la mano d'opera. Questa decisione gli è dettata come esigenza dall'ambiente concorrenziale (battere i concorrenti vendendo al miglior mercato), ma negativamente, perché la concorrenza (e la possibilità che altre fabbriche siano ricorse a macchine inglesi) lo mettono in pericolo, in quanto s'è costituito *fabbrica*. Appena però installati la macchina, l'interesse si sposta. Il suo interesse, cioè il suo asservimento al suo essere-fuori-di-sé, è la fabbrica; ma l'interesse della fabbrica diventa per l'appunto la macchina : dal momento in cui funziona, essa comincia a decidere della produzione, e l'obbliga a spezzare il vecchio equilibrio tra la domanda e l'offerta, e a cercare sbocchi, cioè a condizionare la domanda con l'offerta. L'interesse della fabbrica è mutato, la prudenza e la stabilità che caratterizzavano tale interesse si trasformano, in rischio calcolato e in espansione : il fabbricante ha collocato nelle officine della sua fabbrica un'irreversibilità. E tale irreversibilità (la macchina non si ferma) lo caratterizza nel suo essere, come nella sua *praxis*, o piuttosto realizza in lui come oggetto sociale l'identità dell'Essere (come struttura d'inerzia) con la *praxis* (come realizzazione in corso).

Ma, nella sfera degli antagonismi d'alterità (qui, l'ambiente concorrenziale), l'interesse d'ogni fabbricante è *lo stesso*, nella misura in cui s'è costituito *in quanto Altro*, o, se si preferisce, la necessità d'abbassare di continuo i costi con la messa in moto di macchine sempre nuove (e perfezionate) sorge in ciascuno come *suo* interesse (come la reale esigenza della fabbrica) *in quanto è l'interesse degli Altri* e in quanto *per gli Altri* è lui a costituire l'interesse come interesse dell'Altro. In un determinato settore dell'industria, ognuno determina l'interesse dell'Altro in quanto *Altro per quest'Altro*, e ognuno si determina in base al proprio interesse, in quanto tale interesse viene vissuto dall'Altro come interesse di un Altro. è quanto mettono abbastanza in risalto le previsioni delle fabbriche americane d'oggi in taluni settori rimasti almeno parzialmente concorrenziali : si determina anzitutto in funzione dei dati noti la produzione della fabbrica negli anni avvenire (in quanto possibilità di tale sistema astratto, a parità d'ogni altro fattore), poi si tenta di ricollocare questa produzione - con le modifiche che ciò comporterà - nel

complesso della produzione nazionale per il settore. L'amministrazione di una certa fabbrica fa una serie di *scommesse*, rigorosamente fondate sul calcolo delle probabilità, in base a dati di fatto, sulla produzione nello stesso periodo dei concorrenti, dei fornitori di materia prima, ecc. E tali scommesse vertono *in primo luogo* sulle decisioni attuali di tali altri gruppi, in quanto le prendono o s'accingono a prenderle muovendo dalle loro stesse possibilità e, d'altro canto, da un insieme di scommesse vertenti sulla produzione prevista e decisa dagli Altri e, in particolare, dalla fabbrica considerata. Questa si decide dunque al termine di un sistema di scommesse vertenti su decisioni ignote, che essa stessa condiziona, in quanto decisione anch'essa ignota. Diventa perciò condizione di se stessa *in quanto Altra* e il ritmo di produzione così stabilito conterrà sempre in se stesso la struttura d'alterità.⁴¹ L'essere-fuori-di-sé come materialità lavorata unisce dunque, con il nome d'interesse, gli individui e i gruppi mediante la negazione, sempre altra e sempre identica, di ciascuno da parte di tutti e di tutti da parte di ciascuno. Vale a dire, l'oggetto-interesse agisce (per mediazione dell'individuo) sotto la pressione negativa di esigenze simili sviluppate in altri oggetti-interessi.

A questo livello, è impossibile dire - per prendere un esempio nell'era «liberale» del secolo XIX - se il *profitto* è fine o mezzo per l'industriale: nel movimento dell'interesse come esigenza negativa - cioè nella trasformazione continua e necessaria dei mezzi di produzione - la parte più importante è reinvestita nell'impresa stessa; in un certo senso, lo scopo delle sue trasformazioni è di mantenere o di aumentare il tasso del profitto, ma in un altro il profitto è il solo mezzo possibile per il capitalista di realizzare tali trasformazioni - ossia, in certo qual modo, di adattare l'impresa ai cambiamenti esterni e di far sì che ne tragga beneficio, oltre che di impedire alle trasformazioni altrui di liquidarla - cosicché, nell'unità del processo totale, la fabbrica come *possesso-potere* di un individuo o di un gruppo d'individui si autocostruisce, nel suo mantenimento e nel suo sviluppo, come suo fine, mutando per restare la stessa o per svilupparsi grazie al profitto che genera. Dall'impossibilità di fermare il movimento della produzione senza distruggere l'oggetto, alla necessità di trovare nuovi

mercati per l'aumento della produzione e d'aumentare la produzione per mantenersi sul mercato, c'è il movimento di crescita e di motivazione di un *quasi-organismo*, ossia del simulacro rovesciato dell'organismo, falsa totalità totalizzata dove l'uomo si perde perché essa esista, falsa totalità totalizzante che raggruppa tutti gli uomini nel campo pratico dell'unità negativa dell'alterità. L'interesse del fabbricante non è nient'altro - che la fabbrica e le sue macchine, in quanto il loro sviluppo richiede il suo concorso sotto forma d'esigenza e in quanto, mediante il suo rapporto d'interiorità con la loro pseudo-interiorità esteriorizzata, egli è ad ogni istante in pericolo nel mondo della materialità pratica e sociale. Ma l'essenziale - in questo caso e in tutti gli altri, in ogni altro momento della Storia in cui l'interesse si manifesta - è che *il mio* (o *il nostro*) interesse ci appare anzitutto in quanto è quello dell'Altro e in quanto, in tale precisa misura, devo negarlo nell'Altro (nell'essere-fuori-di-sé dell'Altro) per realizzarlo nel mio essere-fuori-di-me - *oppure* in quanto si rivela come negazione, da parte dell'essere-fuori-di-sé che è mio, dell'essere-fuori-di-sé dell'Altro. Ci sono due ragioni, e due sole, perché un industriale di Rouen acquisti macchine inglesi : o *l'urgenza*, se. i suoi concorrenti stanno per importare macchine o, in ogni caso, sono in grado d'importarne; oppure *il contrattacco*, se l'importazione delle macchine è stata fatta da *un Altro* e l'industriale non può più lottare contro la sua concorrenza : i suoi costi, attraverso il calo di quelli dell'Altro, esigono d'essere abbassati. L'interesse è la vita negativa della cosa umana nel mondo delle cose, in quanto l'uomo si reifica per servirlo. E' ovvio che nella gerarchia delle strutture sociali, la cosa umana può perdere la sua *tangibilità*, senza peraltro cessare di essere : basta che essa sia la legge rigida dell'uomo e che lo opponga, nel mondo praticoinerte, a se stesso come Altro, in quanto essa persegue la distruzione di un altro *oggetto*, che è poi ancora la cosa stessa nell'ambito dell'antagonismo.

Evidentemente - e ritorneremo sull'argomento - tali forme alleggerite della materialità - che s'incontrano nelle sovrastrutture - hanno fondamento e razionalità nelle forme massicce ed elementari. Ciò non toglie che si possa parlare d'interessi ideologici, per esempio. Con il che non bisogna intendere l'insieme di un'opera scritta in quanto procura degli

utili all'autore (l'interesse esiste a questo livello, ma non è ideologico), bensì l'opera medesima come insieme di significati inerti sostenuti dalla materia verbale, in quanto l'autore ha sostenuto in essa il suo essere-fuori-di-sé. Muovendo di lì, infatti, possiamo constatare che *da una parte* l'opera non può essere *riattuata* ad ogni istante nella sua totalità dall'autore e che, di conseguenza, l'insieme particolareggiato dei significati che la compongono resta puramente materiale (non perché sono caratteri neri su di un foglio ma perché, in quanto significati, rimangono inerti e gli insiemi che compongono sono una sintesi senza equilibrio di somme meccaniche e di integrazione totalizzante); ma, *d'altra parte*, tale continua riattuazione (se supponiamo, beninteso, che si tratti di un'opera pubblicata e sufficientemente diffusa) si fa sempre *altrove e*, in ogni caso, *da parte di Altri*, ossia di esseri simili all'autore, ma che lo negano (a causa dell'età - nuova generazione - dell'ambiente, delle prospettive che ne costituiscono l'apertura pratica sullo stesso mondo) e, soprattutto, che, attraverso la lettura, come *praxis* di superamento, riattmano certi significati verso loro stessi e verso il mondo materiale e sociale, ovvero trasformano tali sensi, illuminandoli con un nuovo contesto (un libro scritto dieci anni fa e letto oggi, in questo momento storico, da un giovane di vent'anni). Quanto all'autore, possa egli o no continuare a scrivere libri, possa egli o no rileggere di tanto in tanto i suoi, il suo interesse ideologico sta *nel fatto* d'avere il suo essere-fuori-di-sé in significati materiali (che conosce ancora e comprende, se si vuole, ma senza produrli e viverli), il cui complesso pseudo-organico s'è costituito come la realtà inorganica del suo organismo pratico e attraverso i quali è continuamente *in pericolo* nel mondo a causa dell'Altro, a meno di ritornare senza posa su di essi, di spiegare, di mostrare (o di cercare di mostrare) che sono compatibili con le scoperte e le pratiche nuove, e che non possono morire a causa degli Altri come sono morti a causa sua (in quanto sono stati un movimento d'oggettivazione vivente mutatosi in oggettività). Se tenta di difendersi o di completarsi, in quanto s'identifica con la sua opera, di mostrare che non ha avuto torto a scrivere questo o quello, ecc., si trova respinto, in uno stato di dipendenza nei confronti della Storia in corso, proprio

dall'oggetto in cui si era rifugiato contro la Storia. Il suo interesse ideologico sarà di combattere le teorie o le opere nuove, cioè tutto quanto rischia di declassarlo (e così pure di mangiare e digerire tutto per produrre altri libri, complementi e giustificazioni dell'opera anteriore). Si noterà, a questo livello, che il rapporto di pseudo-interiorità reciproca tra l'uomo e il suo oggetto non è quello del proprietario con la cosa posseduta : quali che siano, infatti, su di un certo piano, le istituzioni che regolano nella società considerata la relazione fra autore e libro, in quanto suo mezzo di sussistenza (pensione, salari, diritti d'autore, ecc.), il rapporto fra creatore e creazione — in quanto la seconda non è altro che il primo come prodotto consumabile - non è quello del possesso. Importa poco, qui, studiare tale dipendenza in se stessa : volevo solo ricordare che - sebbene si manifesti con risalto, nel caso della proprietà privata - sarebbe del tutto abusivo limitare *l'interesse* alla proprietà reale delle nostre società borghesi. E' un rapporto negativo e pratico dell'uomo con il campo pratico, tramite la cosa che egli è di fuori o, nell'altro senso, un rapporto della *cosa* con le altre cose del campo sociale, tramite il suo oggetto umano.

Solo quanto sopra - e non le armonie ottimiste dell'economia liberale -permette di capire come l'interesse individuale possa, in determinate condizioni, trasformarsi in interesse di gruppo (o di classe). Se, per questa via, si dovesse arguire l'intesa di un carattere soggettivo dell'individuo con i caratteri soggettivi di tutti gli Altri, bisognerebbe cominciare col dimenticare la dialettica dell'alterità, che rende l'accordo, in quanto tale, impossibile. Se anche però vi si pervenisse, bisognerebbe capire poi l'accordo di tali soggettività molecolari : se si è cominciato con il porle nella loro differenza, non si vede perché una medesima situazione esterna non potrebbe esasperare queste differenze, e d'altronde, nella vera e propria sfera dell'alterità, un medesimo pericolo, con la sua urgenza, rischia, in condizioni determinate, di accentuare gli antagonismi e i conflitti. E' facile, anzi, rilevare che l'interesse particolare, come oggetto materiale del mondo, ha già una struttura di generalità, perché si presenta uguale in tutti, in quanto tale identità crea gli antagonismi nell'ambito dell'alterità. E, certo, questo non è

interamente vero : non è uguale in partenza per dividersi poi in un'infinità di opposizioni, ma, in un campo sociale determinato, sono le opposizioni - in quanto l'unità di uno stesso allestimento, di tecniche e di cognizioni identiche, costituisce la base pratica fondamentale che rende ogni antagonismo possibile - sono le opposizioni che definiscono, le une attraverso le altre e nel loro affrontarsi, l'unità di tutte, in quanto negano ciascuna opposizione, come il carattere universale dell'interesse particolare. Così, l'economia classica ha creduto di poter definire questi interessi identici, come se esistessero egualmente in ogni individuo di un gruppo, senza rendersi conto che anche questa identità è il risultato di un processo seriale. Insomma, quando si enuncia questa o quella verità d'evidenza, per esempio che, in regime capitalista, l'interesse del produttore - almeno entro certi limiti - è d'intensificare la produzione abbassando i costi, si crede *logicamente* di enunciare una verità analitica e aristotelica, del tipo «tutti gli uomini sono mortali». Ma, in realtà, si tratta di tutt'altra cosa, perché questo interesse sorge, in ciascuno, solo in talune condizioni totalizzanti e *tramite gli altri* (in una Francia in cui, per una specie di tacito accordo e per intese realissime ma segrete, la concorrenza, alla quale le piccole imprese non potrebbero resistere, è strozzata a vantaggio del malthusiano-simo, l'interesse del padrone - che si colloca raramente nel contesto europeo o mondiale - è di aumentare la produttività senza accrescere la produzione; e anche questo gli deriva dagli Altri) e perché si tratta di una struttura d'alterità seriale dell'essere-fuori-di-sé individuale. Così l'universalità dell'interesse particolare appare soltanto a una forma di pensiero (ossia di razionalità) che definirò più tardi, quando parlerò dei transfini seriali. Da questo punto di vista, l'universalità dell'interesse particolare («ciascuno persegue il proprio interesse», ecc.) finisce per diventare l'unità materiale e trascendente di tutti gli interessi, come condizionamenti reciproci da parte di una medesima negazione inerte e fondamentale, che si dà in fondo come il risultato autodistruttivo di tutti gli antagonismi. «Ciascuno persegue il proprio interesse» significa : la caratteristica generale dell'interesse particolare sta nel non poter mai né trasformarsi in interesse generale, né realizzarsi nella stabilità, in quanto

interesse singolo. Ma conviene anche notare che abbiamo supposto in questa esperienza che il campo pratico fosse occupato da una molteplicità di individui dotati, in partenza, di possibilità press'a poco uguali e che tale campo restasse *libero*, cioè che non vi si scoprisse, per ipotesi, l'azione di nessun altro raggruppamento che avesse dall'esterno dominato o sfruttato gli individui considerati. Ciò supponeva quindi un momento astratto d'esperienza, cioè, per esempio, l'assimilazione del campo pratico e libero all'interno della grande borghesia capitalista, senza tener conto delle altre classi. Ma bisogna considerare, per conservare l'esempio dell'industrializzazione francese nel secolo XIX, che la macchina esiste anche come determinazione del campo pratico della popolazione operaia e - terzo carattere dell'Essere pratico-inerte - che è *destino*, per gli operai, nell'esatta misura in cui è *interesse* per il padrone. L'operaio che serve alla macchina *ha il suo essere in essa* proprio come il padrone; e come questi reinveste in essa i suoi benefici, così il lavoratore si trova oggettivamente costretto a dedicare il salario al mantenimento (al minimo di spese) di un servo della macchina, *che non è altro che lui stesso*. Abbiamo visto più sopra, d'altronde, come gli utensili, nel campo del bisogno e del lavoro degli Altri (e del lavoratore stesso in quanto Altro) manifestavano le loro esigenze come *imperativi*, come infine fosse attaccato, nel suo organismo stesso, dalle contro-finalità di un macchinismo di cui era il vero animatore.

Ma questa simmetria apparente non può ingannarsi : la macchina non è, non può essere, *l'interesse* dell'operaio, per la semplice ragione che lungi dall'oggettivarsi in essa, è essa che si oggettiva in lui. L'industrializzazione e la concentrazione, in quanto determinano la proletarizzazione di una parte delle classi rurali, oltre a costituire per i nuovi proletari la possibilità di vendere la loro forza-lavoro, costituiscono, in pari tempo, nel campo dell'Essere pratico-inerte, una forza d'attrazione che strappa il contadino alla cultura, per ricollocarlo davanti a un telaio da tessitore. Ora, l'individuo così significato dalla pratica materiale è, per un altro verso, un individuo qualunque : deve semplicemente rispondere ad alcune condizioni universali (essere contadino espropriato o suscettibile d'esproprio, o di famiglia contadina miserabile e troppo numerosa, ecc.);

operaio, è solo una certa forza-lavoro utilizzata in lavori variabili e rinnovata ogni giorno dal salario quotidiano. Così non solo il suo essere esiste prima di lui e fuori di lui nel movimento dell'economia e in sostanza, in *quella* macchina (o in *quegli* utensili) che lo reclamano, ma questo Essere rappresenta inoltre la pura astrazione di se stesso; il suo essere-oggetto l'attende e lo produce pazientemente a distanza : per esempio, l'industrializzazione di talune culture, preparando progressivamente la rovina e l'esproprio del padre, forma il figlio pazientemente fino al momento in cui la miseria ne farà un *libero operaio*, ossia uno sfruttato, il cui sfruttamento consiste interamente nella libertà del contratto. La macchina forma il suo uomo nell'esatta misura in cui l'uomo forma una macchina (avremo modo di studiare meno succintamente questa formazione). Questo significa che costituisce, attraverso un processo temporale e teleologico, il proprio servo, come macchina atta a far funzionare le macchine. Essa rovescia il rapporto all'interno stesso dell'agente pratico : imperativo categorico, fa dell'uomo un mezzo assoluto, ma cosciente (in quanto egli *conosce* l'imperativo); distributrice di salario, trasforma la sua *praxis* (o forza-lavoro) in merce, ossia in prodotto inerte, pur conservandogli il potere di unificare un campo pratico e, d'altronde, quanto più si rende forza d'esteriorità inerte (cioè dispensa la propria sostanza in trasformazioni energetiche di tipo inorganico), tanto più diventa anch'essa cosa vivente e pseudo-organismo. Essa definisce dunque e produce la realtà del suo servo, ossia fa di lui un Essere pratico-inerte che sarà macchina nei limiti in cui questa è umana e uomo nei limiti in cui essa resta, malgrado tutto, utensile da dirigere, insomma il suo esatto complemento in qualità di uomo rovesciato. Nello stesso tempo essa determina il suo avvenire di organismo vivente, così come definisce quello del padrone. Con la differenza che lo definisce negativamente come impossibilità di vivere a più o meno lunga scadenza. Non solo per le controfinalità che abbiamo descritte (inquinamento dell'aria, distruzione dell'ambiente circostante, malattie professionali, ecc.) ma anche perché rappresenta *per lui*, in quanto essa sviluppa il suo essere nel campo pratico dell'industrializzazione, un pericolo permanente di diminuzione dei salari, di disoccupazione tecnologica e di

squalificazione. Ciò trova la sua razionalità nel significato reale dell'industria : la macchina è fatta per sostituir l'uomo. Evidentemente questo può significare, in talune condizioni e per certe società, che deve alleggerire l'uomo del suo lavoro. Ma, *al di fuori della sua comparsa storica*, nel contesto sociale dell'epoca, ha il compito di sostituire *taluni uomini* — i lavoratori manuali per l'appunto -, perché costa meno cara. Così, mentre il padrone vede nella fabbrica l'essere-fuori-di-sé della sua singolarità individuale, la sua possibilità d'espansione, secondo talune regole e l'oggetto da servire e da sviluppare, in quanto propria materialità positiva e potere sul mondo, l'operaio vi trova il suo essere come generalità indifferente, la sua *praxis* come già materializzata in compiti predeterminati, quali esigenze inerti da soddisfare, il suo avvenire come impotenza, e finalmente vi scopre il suo destino prefabbricato nell'inerte disegno della macchina, che mira a sopprimere i suoi servi. Ciò significa che *in nessun caso* la macchina potrebbe coincidere coll'interesse particolare dell'operaio; al contrario, è la negazione *a priori* della sua particolarità e di ogni possibilità che egli abbia un interesse. In quanto egli ha il suo essere oggettivo in essa e nel salario che essa gli dà, non può infatti impegnarlo altrove: non c'è nessun altro oggetto di cui si possa dire che sia l'essere-fuori-di-sé particolare dell'operaio nel mondo. E, certamente, la sua forza di lavoro è trattata come merce inerte, ma, per quanto divenga effettivamente e socialmente merce, rappresenta in lui la continua necessità di rendersi mezzo inorganico di un fine che non lo concerne, ben più che una materialità esterna in cui si sia oggettivato. Si oggettiva invece nel suo prodotto, ma proprio nella misura in cui questo non gli appartiene. Probabilmente, il solo fatto di trattare la forza-lavoro come merce, fa nascere un mercato del lavoro, in cui gli operai si contrappongono in relazioni di concorrenza antagonistica; ciò vuol dire che entrano, in qualità di venditori, in un ricercato strutturato dal capitalismo stesso. Ma tale antagonismo ha per duplice origine il bisogno, direttamente sentito o immediatamente previsto, e la penuria relativa della domanda (penuria che le macchine permettono al padrone di mantenere). *L'interesse dell'operaio non è di lavorare* : si tratta di ben altra cosa, perché egli fa, sotto la costrizione del bisogno,

un lavoro che lo sfibra e che, per i suoi risultati remoti (costruzione di macchine), contribuisce a eliminarlo. Quanto all'antagonismo dei lavoratori sul mercato, esso dà luogo necessariamente al risultato più opposto agli «interessi» degli individui o della classe, se potesse esistere, perché consente al padronato di fare liberamente accettare salari di miseria o d'intimidire gli scioperanti con la minaccia di sostituirli all'istante.

Ma, quanto più la macchina significa l'operaio come essere pratico-inerte, sprovvisto d'ogni interesse particolare (e d'ogni possibilità di averne uno), tanto più lo designa anche come individuo generale o, se si vuole, come individuo di classe (conferendo a questo termine il senso ancora molto astratto di «collettività»). E sappiamo che qui produrre e significare sono tutt'uno. Ciò non vuol dire, evidentemente, che la macchina produca esseri astratti e senza individualità : l'agente umano, nel seno stesso della reificazione, è totalità costituente e dialettica : di fatto, ognuno introduce la particolarità della sua *praxis* nella propria maniera di costituirsi e di lasciarsi costituire come generalità, e questa generalità di ognuno caratterizza le relazioni di tutti; ognuno scopre nell'Altro la sua generalità, e i rapporti *personali* si costruiscono su tale base. L'inerte generalità come ambiente della classe operaia, agli inizi dell'industrializzazione, non può venir considerata come unità reale e totalizzante degli operai (di una fabbrica, di una città o di un paese); come vedremo, li investe muovendo dalla materia lavorata, come le false unità negative che conosciamo, ed è costitutiva di ciascuno e di tutti, come unità negativa di un destino che li condanna. Ma, proprio perciò, nell'ambito negativo del generale, ciascuno vede il destino generale (cioè non ancora di una totalità operaia, ma di un numero indeterminato di esemplari simili, legati a una medesima condizione) di ciascuno e di tutti nella generalità stessa del proprio destino; o, se si preferisce, ciascuno vede il destino dell'operaio, come negazione della propria possibilità d'esistenza, nella generalità delle macchine, in quanto possedute dalla generalità degli Altri.

È troppo presto per indicare il modo in cui la classe, o una frazione della classe, può unirsi in un gruppo organizzato, ossia trasformare la generalità e l'identità in totalizzazione

unificante. Al livello d'esperienza in cui siamo, ho solo voluto mostrare che sarà tutt'uno realizzare la totalità attiva del gruppo (sindacale o politico) o costituire, in rapporto a tale gruppo (in quanto rappresenta l'unificazione in corso della classe) e di fronte ad esso, la totalità del macchinismo industriale, in una società capitalista, come l'essere-fuori-di-sé totale della classe operaia (e la totalità della produzione come totalità della *praxis* oggettivata e rovesciata). In base a tutto ciò, in quanto si organizza per riappropriarsi del destino totale della classe con la socializzazione dei mezzi di produzione e anche in quanto essa entra in lotta (per esempio, sul piano della lotta sindacale), nel corso di un momento determinato di un processo storico, contro le conseguenze particolari della proprietà privata delle macchine, come relazione di produzione fondamentale, la *praxis* del gruppo, mediante la negazione pratica del suo essere-fuori-di-sé *come destino*, costituisce quest'ultimo come *interesse futuro* (ossia tramite l'oggetto materiale), come esigenza contenuta nella materialità-destino di mutarsi in materialità-interesse. La contraddizione della macchina in periodo capitalista è di creare e insieme negare l'operaio; tale contraddizione, materializzata in destino generale, è una condizione fondamentale della presa di coscienza, cioè della negazione della negazione. Ma la sola negazione possibile come *unità di tutti*, non può essere la negazione della macchina in sé (così, verso il 1830, hanno tentato di fare, qua e là, taluni artigiani che essa metteva sul lastrico, e operai non specializzati il cui salario calava inesorabilmente) e, conseguentemente, la negazione dell'operaio, in quanto è suo prodotto e in quanto essa ne è l'essere; bensì della macchina *in quanto* destino in exteriorità per l'uomo prodotto, dato che, *in un certo regime sociale*, essa lo comanda senza che egli possa comandarla a sua volta.

Così l'operaio si limita a volere che il complesso dei mezzi di produzione e dei prodotti rappresenti *l'espansione materiale della sua classe* (inutile mostrare qui il movimento di tale *praxis* verso l'esigenza di una società senza classi), cioè *questo complesso*, grazie al semplice movimento che nega il suo carattere di destino (l'organizzazione e la lotta), diventa il suo interesse. Il che non significa affatto che a una socializzazione

reale dei mezzi di produzione non debba seguire, in uno svolgimento storico definito, la soppressione totale dell'interesse stesso in quanto esso collega gli uomini *in alterità* tramite la materia. Come sempre, l'interesse *nasce dall'alterità* come primo rapporto umano e pratico ma deformato dalla materia conduttrice, e si mantiene nell'ambito dell'alterità. Esistono *certi* interessi operai, *un* interesse della classe operaia, perché il padronato, suscitando macchine nuove nel quadro del capitalismo e appropriandosele *come suo interesse*, ha costituito il destino degli operai come *interesse dell'Altro subito da loro sotto forma di contro-interesse* (destino), e perché *nel* momento della lotta sociale, cioè della *negazione della negazione*, l'obiettivo reale e materiale non può essere che la negazione dell'interesse del capitalista, in quanto si fa destino per il lavoratore, cioè negazione dell'*interesse dell'altro come negazione*. E, *per l'appunto*, a un certo momento storico dell'unione, la negazione dell'interesse dell'Altro si realizza come affermazione dell'interesse proprio della classe operaia. Tutta la descrizione che sto facendo verte, infatti, sui primi tempi del capitalismo (l'esistenza di gruppi attivi e d'istituzioni operaie, come pure la realizzazione del socialismo in taluni paesi, trasforma radicalmente il problema). Non c'è dubbio, però, che, verso il 1830, gli operai che fracassavano le macchine e persino i setaioli lionesi (che protestavano *contro una diminuzione dei salari*) domandassero una sola cosa : la stabilizzazione del loro destino. Niente ha tanto contribuito all'organizzazione operaia, sotto Luigi Filippo, quanto l'inflessibile degradare del potere di acquisto, legato a una certa tappa dell'industrializzazione (i salari, oltrepassato un certo limite, dovevano risalire in seguito - durante una seconda fase d'industrializzazione, tra il 1870 e il 1914), perché esso indicava agli operai che tale stabilizzazione era impossibile nella misura stessa in cui il loro destino si riduceva all'impossibilità di ogni stabilizzazione. Questo non a causa della materialità fisica e tecnica della macchina, bensì a causa della sua materialità sociale (del suo essere pratico-inerte), ossia dell'impossibilità di controllare tale materialità e di orientarla verso la diminuzione reale del lavoro umano *per tutti* e non verso la negazione dei lavoratori o, quanto meno, della loro umanità.

L'interesse della classe operaia s'inserisce dunque nell'insieme pratico-inerte che rappresenta, nella contraddizione delle lotte - e verso la metà del secolo XIX -, tanto il suo interesse futuro quanto- il suo destino presente : il suo destino, allorché un indurimento del padronato, il fallimento dei tentativi d'unione, gli scioperi mancati o repressi nel sangue, rinviando ad un avvenire indeterminato la realizzazione della socializzazione come processo totale; il suo interesse, invece, quando, attraverso un movimento d'espansione industriale, il valore della mano d'opera si accresce e, contemporaneamente, si accresce pure il potere degli operai, e quindi le attività d'unificazione e la produzione di *apparati* e di *organi* attraverso la classe stessa. Ma, beninteso, mai, dalla metà del secolo XIX sino ad oggi, nei paesi capitalisti, le due strutture hanno cessato di presentarsi insieme : nella sconfitta, la socializzazione *resta da fare* e la sconfitta stessa insegna nuovi mezzi di lotta; la peggiore disperazione della generazione *attuale* (queste macchine sono il *mio* destino) si nega necessariamente con l'esistenza di generazioni future; e, inversamente, nei paesi capitalisti, le più grandi vittorie operaie non hanno soppresso, per definizione, l'appropriazione da parte di individui e di gruppi - anche se il margine dei profitti viene fissato dall'insieme sociale, anche se il controllo del padronato (igiene, sicurezza, e anche gestione), svolto dagli organi sindacali, è efficace. Infatti, tale interesse operaio non appartiene mai all'operaio come oggetto inerte di contemplazione, ma piuttosto come il senso variabile e pratico della sua lotta quotidiana contro le conseguenze necessarie del processo capitalista, e dunque, in pari tempo, come *presente* (nella misura in cui ogni azione riuscita, anche locale, si presenta come negazione umana d'un destino e, nel concreto, come utilizzazione pratica e negativa delle macchine contro il padrone, sul terreno stesso del liberalismo concorrenziale) ⁴² e *avvenire*, in una prospettiva la cui apertura e profondità sono appunto condizionate dalla *praxis*, che si dà il suo senso totale e storico. Così - benché non abbiamo ancora dato risposta ai problemi : come una *classe* può essere dialetticamente intelligibile ? come un *gruppo pratico* può formarsi, e quale tipo di realtà dialettica può rappresentare? - possiamo già ricavare dalla nostra esperienza la certezza razionale che gli operai non

hanno interessi particolari (in quanto individui sottoposti a forze di massificazione) e che la loro unione, se ha luogo, è indissolubilmente connessa alla costituzione dell'interesse generale (come tale ancora indeterminato) in *interesse di classe*.

Proprio a questo punto l'interesse di classe fa la sua comparsa nei padroni : il momento passato sotto silenzio, infatti, nella costituzione della loro proprietà materiale come loro interesse privato, è che né la terra né le macchine producono *da sole* o, se si preferisce, che entrambe hanno bisogno di *mezzi umani* per mettersi in funzione. Quando dico *passato sotto silenzio*, ciò non implica nessuna considerazione particolare sull'atteggiamento del padrone nei confronti dell'operaio : egli può, con falsa ingenuità, credere nel valore assoluto del libero contratto di lavoro, oppure senza farsi illusione alcuna sulla natura del profitto, credere i lavoratori massificati e troppo impotenti per tentare qualcosa. Questa posizione astratta, consentendo di confondere operaio e macchina nella simbiosi reale della, loro attività sociale comune, legittima ai suoi occhi la costituzione di un solo campo sociale : quello *dei padroni*, le cui *proprietà*, in quanto materia e strumento della loro produzione, li contrappongono, contrapponendosi nel loro essere pratico-inerte. In una certa maniera, la molteplicità di questi antagonismi è sempre stata integrata a forme astratte d'unità e d'universalità. Divisi dal fatto che ciascuno di essi produce la *medesima merce* dell'altro, due industriali affermano in un modo o nell'altro la loro unione positiva in quanto produttori di ricchezze per l'insieme dell'umanità. Questo appunto è il significato del calvinismo, dopo il secolo XVI, e del puritanesimo fino al secolo XX : il borghese è l'uomo di Dio per il fatto che Dio l'ha messo sulla terra per continuare la creazione; e, nella fierezza dell'industriale vittoriano, che contempla le ciminiere della sua fabbrica che appestano la città natale, rientra una struttura collettiva : egli non è il solo nemmeno se è il più potente e, anzi, ha bisogno che ci siano altri potenti per essere più potente di loro. Fondamentalmente, tali integrazioni astratte traducono solo *l'altro aspetto dell'interesse particolare* : basata sulla differenziazione della produzione e condizionante una divisione sempre più accentuata delle funzioni e del lavoro (almeno nel corso del secolo XIX) la proprietà privata di una

fabbrica implica una solidarietà, *tramite la materia*, dell'industriale con i fornitori ed i clienti. In realtà, qui siamo ancora nella dimensione del pratico-inerte, perché *la macchina* esige taluni materiali (e condiziona, tramite questi, ad esempio, il miglioramento dei mezzi di comunicazione) e impone certi sbocchi (ossia, a un determinato livello della produzione, clienti che siano anch'essi produttori). Ciò si traduce, nel campo pratico e sotto la parvenza aberrante di «vita privata», in relazioni *sociali* tra padroni-fornitori e padroni-clienti (sto semplificando all'estremo perché, in realtà, queste relazioni sociali mettono in causa tutto il campo sociale della produzione, in quanto interesse privato dei capitalisti, onde le relazioni sociali «private» mettono in contatto *anche* i finanziari e gli agenti superiori dell'amministrazione). Ma tali relazioni sociali — semplice attività volta a stabilire tra i padroni i rapporti umani che le loro macchine esigono - sono in realtà corrose dall'esteriorità (in quanto l'esteriorità si ricostituisce nella concorrenza). Niente collega *davvero* questo fornitore a quel cliente, se non una situazione materiale che si presenta anch'essa come variabile (basta una diminuzione del prezzo dei trasporti perché l'interesse particolare di *quel* cliente sia di fornirsi altrove). In tal senso, l'unità negativa di «ciascuno persegue il suo interesse» corrode e neutralizza l'unità positiva della pretesa solidarietà nella differenziazione. Nei salotti dei grandi borghesi, le macchine si rendono visita e realizzano il loro accordo provvisorio. L'unità concreta della classe borghese può venir realizzata soltanto in un rifiuto comune della *praxis* comune degli operai. Le classi sfruttate si manifestano *come sfruttate* per la semplice unione che, all'interno della classe, fa apparire l'operaio come un uomo : per un padrone isolato nel suo interesse privato, il rifiuto rigoroso degli sfruttati di considerare la macchina come loro destino, si manifesta come la possibilità che il suo personale interesse si trasformi per lui in destino. Non tanto con la socializzazione, ancora lontana, dei mezzi di produzione, quanto con la pura e semplice resistenza operaia (al calo dei salari, all'elevazione delle norme, ecc.), che, *per principio*, implica in sé la riduzione dei profitti e dunque la possibile rovina del padrone (ad opera degli altri concorrenti). Ma *l'unità* della *praxis* operaia, attraverso la dispersione geografica

delle fabbriche nel campo sociale, assegna ad ogni padrone la possibilità di un destino, *in quanto* è inteso ad essa *sia* come individuo generale, *sia* come momento particolare del processo capitalista nella sua totalità. In tal senso, solo *attraverso l'unione operaia*, i capitalisti realizzano il capitale come la totalità di un processo, anziché una semplice dispersione d'interessi, ora solidali, ora contraddittori.

Questa modificazione è riscontrabile sin dalla fine del secolo XVIII e possiamo rendercene conto attraverso certi scritti dell'epoca. Nasmyth scriveva allora che «gli scioperi fanno più bene che male perché servono a stimolare le invenzioni». E Are: «se il capitale prende a suo servizio la scienza, l'operaio recalcitrante sarà forzato ad essere docile». Di fatto, esiste un circolo : la macchina provoca gli scioperi in quanto, appunto, vuole eliminare un certo numero di lavoratori. L'essenziale, è che il capitale assuma coscienza di sé *in quanto viene unificato nell'ambito dell'Altro*, dunque in quanto *totalità altra*; il suo interesse generale (e totale) viene dunque a lui *in quanto Altro* e, negativamente, come necessità di distruggere nell'altra classe ogni possibilità di trasformare il suo destino in interesse. È quanto pone bene in rilievo un economista classico : «per lo più i nostri utensili e le macchine potenti e automatiche venivano adottate dagli industriali solo quando costoro vi erano costretti dagli scioperi.» Anche questo è vero solo in parte: in realtà, va tenuto conto del fatto che la macchina produce la macchina, in periodo di concorrenza, perché determina la corrente degli investimenti. Ma la confessione è storicamente interessante, nel senso che presenta lo sviluppo storico del capitale come producentesi, per i borghesi stessi, sotto la pressione *della classe Altra*. E, nella misura in cui la macchina diventa esigenza per il capitalista, in quanto è suo interesse privato, nella misura in cui l'aumento della produzione definisce direttamente o indirettamente tutte le attività sociali e politiche di un raggruppamento umano, nella misura in cui la scoperta in taluni paesi di nuove fonti di energia diventa dall'esterno un destino per le nazioni meno favorite, la totalità «capitale», in quanto interesse comune della classe capitalista, è anche subita da ciascuno e da tutti come un destino. A questo livello lo Stato, come organo di classe, rappresenta un apparato di lotta contro *il capitale come destino*

dei capitalisti, sempre a questo livello, gli organi della lotta operaia susciteranno *nell'altra classe in quanto Altra*, e per essa, intese e sindacati padronali, la cui struttura si determina in base alle strutture degli organismi operai. Tuttavia, finché il regime concorrenziale non viene direttamente messo in causa dalle organizzazioni padronali, in lotta contro le controfinalità del capitale stesso,⁴³ l'unità lacerata del campo sociale dei capitalisti deriva dal fatto che essi non possono unirsi se non per imporre la molteplicità alterna delle loro contraddizioni. Insomma, l'interesse di classe dei capitalisti, sino alla fine del secolo XIX, consiste nel mantenere un regime in cui il conflitto degli interessi privati sia la regola. Oppure, considerandoli nel loro essere-fuori-di-sé, consiste nell'insieme materiale dei beni di produzione, in quanto tale totalità nega, nella sua materialità sociale, la totalizzazione pratica che la classe non-possidente vuole tentare (cioè la socializzazione) e afferma con tutto il suo essere pratico-inerte la dispersione negativa dei proprietari di capitali. A questo punto, tutto diventa *Altro* : la minaccia degli Altri costituisce per i possidenti l'interesse generale in quanto Altro, e questo interesse materiale è l'esigenza che i rapporti dei capitalisti tra di loro siano fra Altro e Altro o, se si preferisce, che il modo di produzione capitalista, in quanto determina le relazioni di produzione, non possa mai unire i membri della classe dominante se non tramite la loro radicale alterità. Abbiamo visto infatti che l'interesse particolare esprime, alla fin fine, l'essere-fuori-(di-sé materiale nell'ambito dell'Altro e il pervenire di se stesso a sé come Altro da sé.

Tutti i rilievi formali che precedono non pretendono, beninteso, di aggiungere *alcunché* all'evidenza della ricostruzione sintetica che Marx ha realizzato nel *Capitale*; non vogliono neppure esserne il commento marginale : tale ricostruzione, infatti, per la sua evidenza, respinge ogni commento. Anzi, (per quanto siano possibili solo sulla base di tale ricostruzione che ricrea insieme il metodo e l'oggetto) essi si ricollocano logicamente *prima* di questa ricostruzione storica, a un livello di maggiore indeterminazione e generalità : nella misura in cui hanno fissato alcune relazioni del campo pratico-inerte nella sua generalità, non mirano che a definire il tipo d'intelligibilità che si manifesta nella ricostruzione

marxista. Ho solo cercato di stabilire senza pregiudizi (senza avere peraltro terminato la mia ricerca) in quali relazioni fondamentali della *praxis* con la materialità circostante (in quanto organizza un campo pratico e definisce il rapporto degli uomini fra loro tramite i loro oggetti, e il rapporto degli oggetti fra loro tramite gli uomini) potremo trovare un fondamento razionale all'evidenza dell'esperienza dialettica, quale può realizzarla ogni lettore di Marx. E, per i conflitti d'interesse, in particolare, abbiamo trovato nella nostra esperienza, così come la svolgiamo in questo libro, una maniera di eliminare l'ipoteca edonista e utilitarista che rende l'interesse un miscuglio irrazionale di *conatus* soggettivo e di condizioni oggettive.

Bisogna scegliere infatti : o «ciascuno persegue il suo interesse», il che significa che la divisione degli uomini è *naturale* - oppure è la divisione degli uomini, come risultato del modo di produzione, che fa apparire l'interesse (particolare o generale, d'individuo o di classe) come un momento reale delle relazioni tra gli uomini. Nel primo caso, l'interesse, come fatto di natura, è un dato perfettamente inintelligibile; del resto l'induzione che lo pone come realtà *a priori* della natura umana rimane del tutto ingiustificabile; infine l'insieme della storia, in quanto i conflitti d'interesse ne sono il motore, cade in pieno nell'assurdo; in particolare, il marxismo non è più che un'ipotesi irrazionale : se i conflitti d'interesse sono *a priori*, essi e non il modo di produzione determinano le relazioni di produzione; o, se si preferisce, il modo di produzione non è più la *praxis* che si oggettiva e trova nella propria oggettivazione, ossia nel proprio divenir-materia, il fondamento delle sue contraddizioni, bensì è la semplice mediazione attraverso cui interessi individuali decidono del tipo e dell'intensità dei loro conflitti. Infatti, la legge d'interesse (o lo *struggle for life* darwiniano) ha la conseguenza immediata che le relazioni umane sono antagonistiche *a priori*.

Non ci si stupirà, in tali condizioni, che una certa ideologia conservatrice condanni ogni tentativo di socializzazione in nome della natura umana (ossia dell'oscura legge d'interesse): l'uomo resterà sempre lo stesso, ecc. Ma è più sorprendente trovare in taluni autori marxisti una specie d'esitazione tra la legge d'interesse e la concezione marxista della storia, cioè tra

una sorta di materialismo biologico e il materialismo storico. Essi introducono nel bisogno non so quale opacità tenebrosa. Quando l'hanno reso perfettamente *inintelligibile*, chiamano tale inintelligibilità «realtà oggettiva» e, soddisfatti, considerano questa forza inerte e oscura, esteriorità nell'interiorità, come *interesse*. Di conseguenza nessuno può più capire alcunché dei conflitti umani, giacché la maggior parte di questi - soprattutto quando oppongono un gruppo oppresso o sfruttato a un gruppo d'oppressori o di sfruttatori - sembrano mettere in gioco «interessi» di livello, di complessità e di struttura ben diversi. E, per fare l'esempio di una fabbrica in sciopero, se ci si dice - il che in questo o quel caso particolare può essere perfettamente giusto - che gli scioperanti si battono disperatamente e con le spalle al muro perché, nella circostanza singola, non possono più sopportare la benché minima riduzione del loro potere d'acquisto, mentre i padroni - che potrebbero sopportare un ritocco dei salari - hanno interesse a rifiutarlo nel quadro della congiuntura economica e in funzione delle loro previsioni e del loro piano di produzione (oppure cederanno perché il paese s'industrializza e il valore della mano d'opera cresce), ci troviamo di fronte a realtà eterogenee che si riuniscono sotto lo stesso nome, pur costituendosi a livelli differenti. Infatti l'interesse dell'operaio sarebbe qui il semplice bisogno vitale e quello del padrone una certa necessità (o possibilità) che gli si impone con la produzione stessa, vale a dire attraverso tutte le strutture della società capitalista, e che rinvia solo molto indirettamente (come abbiamo visto) al bisogno in sé, sebbene questo sia sempre presente, *come tensione*. Sarebbe lo stesso se non so quale idealismo socializzante ci presentasse i padroni come *rapaci a priori*, cioè se si facesse del desiderio di guadagno, di potenza, ecc. (che esiste solo in e per una società, e il cui carattere e l'intensità stessa dipendono dall'insieme storico e dalle istituzioni), la forza naturale che muove gli individui. Troveremmo allora — e la troviamo spesso - la medesima eterogeneità inintelligibile quando ci si mostrano operai raggruppati in sindacati e agenti conformemente *agli interessi della loro classe*, contro padroni-vampiri che cedono agli impulsi della rapacità. In entrambi i casi, il passaggio dalla falsa oggettività individuale (il *conatus* presentato come forza

esterna) alla generalità oggettiva e astratta di un processo, non è assolutamente comprensibile. E se gli operai fossero anzitutto quegli interessi ponentisi attraverso la divergenza e l'antagonismo come realtà naturali, se il loro interesse di classe non fosse negativamente iscritto per ognuno nel destino prefabbricato dalla macchina, nessuna propaganda, nessuna educazione politica e sindacale, nessuna emancipazione sarebbe possibile. Gli interessi si costituiscono per ogni individuo o per ogni classe, mediante e nella materia stessa, in quanto definisce e produce, come attrezzatura, gli uomini e le relazioni più atte a servirla (a servire la produzione). Gli interessi non si distinguono, per gli uomini o i gruppi considerati, dal loro essere-fuori-di-sé nella materia al lavoro, in quanto tale essere-fuori-di-sé viene subito dall'Altro come destino (dagli altri uomini o dagli altri gruppi), e la struttura dell'allestimento materiale decide da sola del tipo degli interessi in causa (è essa che crea, per una classe, un campo pratico d'interessi individuali e, per un'altra classe, un campo d'interesse generale come sua unica possibilità). In tale prospettiva, i conflitti d'interesse vengono definiti al livello delle relazioni di produzione o piuttosto sono tali le stesse relazioni : appaiono come suscitati direttamente dal movimento della materia lavorata o piuttosto come tale materia appunto, nelle sue esigenze e nel suo movimento, in quanto ogni gruppo (o ogni persona) lotta per riprenderne il controllo (per controllare la produzione attraverso e mediante il suo essere-fuori-di-sé-in-essa, cioè attraverso l'inerte e potente oggettivazione di se stesso in essa) e per strappare tale controllo all'Altro. In questo senso, non è la diversità degli interessi che suscita i conflitti, ma sono i conflitti che producono gli interessi, nella misura in cui la materia lavorata s'impone ai gruppi in lotta, come realtà indipendente dall'impotenza provvisoria che nasce dal loro rapporto di forza. E, in questo senso, l'interesse è sempre negazione non solo dell'Altro ma anche dell'essere pratico-inerte della materia e degli uomini, in quanto tale essere si costituisce, attraverso ognuno, come destino dell'Altro. Nello stesso momento, però, si riduce a questa interscambiabilità fra l'uomo e il suo prodotto nella sfera pratico-inerte. La contraddizione dell'interesse sta nel fatto che esso, da una parte si rivela in un

tentativo individuale o collettivo di ritrovare il nesso originario e univoco fra uomo e materia, cioè la libera *praxis* costituente; pur essendo, d'altra parte, la deviazione e la pietrificazione di questo tentativo causate dalla materia come falso reciproco dell'azione umana; in altri termini, nel campo pratico-inerte, l'uomo attivo ma inerte nel suo prodotto, diventa il solo mezzo di impedire al suo interesse di diventare destino o di trasformare il suo destino in interesse. Siccome, però, destino e interesse sono due stati contraddittori dell'essere-fuori-di-sé, e siccome tali due stati esistono sempre insieme (sebbene l'uno possa includere l'altro e mascherarlo), essi segnano i limiti del campo pratico-inerte, in quanto la materia lavorata produce i suoi uomini come strumenti, con i loro conflitti e i loro rapporti di lavoro, cioè al momento dell'esperienza dialettica in cui l'uomo, definito dal suo essere-fuori-di-sé (si tratti del sigillo da lui opposto sulla materia o di una prefabbricazione delle sue funzioni con l'incontro e l'organizzazione passiva di esigenze materiali), è definito come *materia stregata* (ossia esattamente come una materialità inorganica e lavorata che sviluppa un'attività disumana, perché sintetizza nella sua passività l'indefinito seriale degli atti umani che la sostengono). Così, *per quell'essere* che si rivela attraverso il continuo furto della sua *praxis* da parte dell'ambiente tecnico e sociale circostante, il destino minaccia come fatalità meccanica; e la sua lotta contro il destino in quanto tale non può auto-intendersi come libera affermazione umana : deve presentarsi come mezzo di salvaguardare (o in ogni caso di servire) il suo *interesse*. L'interesse appare dunque come la materialità inorganica dell'individuo o del gruppo in quanto essere assoluto e irriducibile che si subordina la *praxis* come mezzo di conservarsi nell'esteriorità pratico-inerte. O, se si preferisce, è l'immagine passiva e rovesciata della libertà, solo modo su cui questa possa prodursi (e prendere coscienza di sé) nel vortice infernale del campo di passività pratica.

III. Sulla necessità come struttura nuova dell'esperienza dialettica

Al suo livello più immediato, l'esperienza dialettica si è

rivelata come la *praxis* stessa produttrice i suoi lumi onde controllare il suo sviluppo. L'evidenza di questa prima esperienza, in cui il *fare* fondava da solo la sua conoscenza di sé, ci offre una certezza : la realtà stessa si rivela come presenza a sé. Il solo fondamento concreto della dialettica storica è la struttura dialettica dell'azione individuale. E, nella misura in cui abbiamo potuto astrarre per un istante quest'azione dall'ambiente sociale in cui di fatto è immersa, abbiamo sorpreso in essa uno sviluppo completo dell'intelligibilità dialettica, come logica della totalizzazione pratica e della temporalizzazione reale.

Ma tale esperienza, appunto perché è il suo proprio oggetto, ci offre una trasparenza piena *senza necessità*. Siccome l'uomo si fa dialetticamente agendo sulla materia, siccome la conoscenza è azione nella misura in cui l'azione è conoscenza, ci troviamo di fronte a un *fatto indubitabile*. Ma l'indubitabilità non è la necessità.

D'altronde, appena abbiamo voluto raggiungere la realtà più complessa e concreta della vita quotidiana, abbiamo ritrovato la molteplicità che caratterizza le quantità discrete e che la Ragione analitica può studiare. Poco importa che la molteplicità si constati al livello delle sintesi totalizzanti, piuttosto che a quello dei semplici organismi viventi; poco importa che l'origine della dispersione sia anch'essa dialettica : ciò non toglie che la pluralità delle azioni umane sia negazione dell'unità dialettica di ogni *praxis*.

Siccome, però, l'insieme di tali azioni - di cui le une sono quelle di gruppi e le altre quelle d'individui — si esercita *sul medesimo campo materiale* (si tratti di un villaggio isolato d'indiani nella foresta vergine del Brasile, oppure del suolo e del sottosuolo nazionale o del globo) e siccome tale campo, originariamente unito dal suo rapporto d'interiorità univoco e pratico con ciascuno, sostiene e fonda nella passività la molteplicità delle determinazioni, abbiamo scoperto, approfondendo l'esperienza, che gli uomini realizzano, senza saperlo, la propria unità sotto forma d'alterità antagonistica, attraverso il campo materiale in cui vivono dispersi e in virtù della molteplicità di azioni unificanti che esercitano nel campo. Così la pluralità dei corpi e delle azioni isola, in quanto considerata direttamente, e si trasforma in fattore d'unità in

quanto riflessa sugli uomini dalla materia lavorata. E' quanto si manifesta nell'oggettività più quotidiana : vedo dalla mia finestra una piazza attraversata da uomini che s'ignorano per dedicarsi ad occupazioni le quali, per lo meno a questo livello d'esperienza, li isolano reciprocamente, e vedo pure in attesa d'un autobus un gruppo di persone di cui nessuna presta attenzione alle altre : tutti gli occhi sono rivolti verso rue de Rennes e osservano l'autobus che sta per arrivare. In questo stato di semi-solitudine, non c'è dubbio che esse siano unite dalle vie, dalla piazza, dal selciato e dall'asfalto, dai passaggi pedonali e dall'autobus, cioè dal rovescio materiale di una *praxis* passivizzata. Ma tale unità è, anch'essa, quella di un sistema materiale e, in questo senso, assai ambigua; la si può chiamare dialettica nella misura in cui l'insieme considerato è stato totalizzato da azioni; come pure nella misura in cui, sotto qualunque forma, la penuria trasforma la separazione in antagonismo. D'altro canto, però, se è vero che la dialettica è totalizzazione, non si può dire che la materialità totalizzi : le metamorfosi dell'oro spagnolo non totalizzano le pratiche delle nazioni e delle città del Mediterraneo, ma le assorbono conferendo loro l'unità passiva dell'interpenetrazione. Inoltre, il rovesciamento dell'attività in passività, unito alla trasformazione del diverso in totalizzato inerte, ha l'effetto di rovesciare *sia* le relazioni d'esteriorità, *sia* le relazioni d'interiorità; la quantità governa gli uomini reificati, in quanto costoro sono pervasi magicamente dalla quantità. Tutto cambia di segno, si entra nella sfera del negativo; dal punto di vista di questa nuova logica, l'unità degli uomini dovuta alla materia non può che essere la loro separazione. O, se si preferisce, la separazione cessa d'essere puro rapporto d'esteriorità per diventare un nesso d'interiorità vissuta. Si è separati dall'*alterità*, dagli antagonismi, dal posto che si occupa nel sistema; ma tali separazioni — come l'odio, la fuga, ecc. - sono modi di rapporto. Sennonché, la materia unisce sì gli uomini, cioè li ghermisce e li fa entrare in un sistema materiale, ma solo in quanto essi sono inerzia. Abbiamo già visto l'organismo entrare a contatto, per il suo carattere d'inerzia inorganica, con il mondo disorganico; ritroviamo qui la materialità passiva, come struttura elementare dell'organismo umano, prigioniera di una materia inorganica che le ha preso in prestito il potere di

superamento verso l'azione organizzata. Se ci si dovesse fermare a questo livello, si avrebbe un'immagine elementarissima e falsissima della dialettica materialista, che purtroppo è la più diffusa : la penuria, gli antagonismi del bisogno, l'utensile, l'organizzazione intorno all'utensile. Tutte cose perfettamente giuste, ma che vengono esposte dando la priorità all'inerte, alla *praxis* rovesciata, insomma alla materia inorganica sull'agente storico. Tuttavia dobbiamo attardarci su questo momento dell'esperienza. Bisogna stabilire infatti che l'introduzione di elementi nuovi non ha fatto scomparire l'*intelligibilità* dialettica e mostrare che, per la prima volta, l'agente fa l'esperienza oggettiva della necessità.

Per complessi che possano essere, infatti, gli esempi che abbiamo citati non cessano peraltro d'essere accessibili alla sola Ragione dialettica. Non bisogna sperare neppure per un istante che la Ragione analitica possa render conto delle metamorfosi dell'oro spagnolo, appunto perché, come abbiamo visto, le relazioni quantitative d'esteriorità, pur senza sparire, sono rovesciate o deviate da relazioni d'interiorità o, se si preferisce, perché ogni moneta d'oro è sia un'unità in una somma, sia, per il suo riferirsi a tutte le altre, una parte in un tutto. Invece l'intelligibilità dialettica è interamente preservata, per il fatto che permette di cogliere, in base al pullulare degli atti, il tipo di unità negativa che la materialità rappresenta. Probabilmente non ritroviamo a questo livello la trasparenza della *praxis*. Ma occorre capire che c'è una dialettica nella dialettica. Vale a dire che, nella prospettiva di un materialismo realista, la dialettica come totalizzazione produce la propria negazione come assoluta dispersione. La produce *sia* perché l'affrontarsi delle attività è unione nella separazione, *sia* perché solo con essa ed in essa la pluralità come dispersione può avere un senso. Non è la dialettica come Idea a generare l'esteriorità come rovescio dell'idea, bensì, in realtà, la dispersione *analitica* di agenti specificamente dialettici non può esser vissuta da essi che nella forma d'interiorizzazione dell'esteriorità. Non si tratta dunque più di un processo trasparente a se stesso, nella misura in cui si compie nell'unità di un progetto, ma di un'azione che si sfugge e si devia secondo leggi che ci sono note e che comprendiamo chiaramente, in quanto realizzano una sintesi senza equilibrio fra l'interno e l'esterno. Nella

misura in cui, avendo raggiunto il nostro fine specifico, ci rendiamo conto d'aver realizzato, di fatto, *qualcosa d'altro* e ci spieghiamo come mai, fuori di noi, la nostra azione si sia alterata, facciamo la nostra prima esperienza dialettica della necessità.⁴⁴

La necessità, infatti, non va confusa con la costrizione. Quest'ultima, la subiamo come una forza esterna, che presenta tutta l'opacità contingente del fatto, e ci si rivela come violenza quanto più si oppone alla libera *praxis*. E neppure vedo la scoperta del necessario nel restringimento progressivo dell'azione che finisce per ridurre i possibili a *uno solo*, dato un fine e in base a taluni mezzi già costruiti. Se anche non ci fosse che un solo itinerario possibile (per fare passare l'insieme materiale da uno stato all'altro, per muoversi da un luogo all'altro, da un uomo all'altro, da un'idea all'altra), se tale itinerario esiste e se si dà, se si apre, la *praxis* coglie se stessa come ciò che l'inventa — e a buon diritto perché, senza di essa, né i possibili, né i mezzi esisterebbero in quanto tali. Così la via splendida e sintetica della comprensione, nella sfera del pensiero, è un cammino sintetico, che si presenta negativamente come qualcosa che non può essere altrimenti, attraverso la coscienza positiva del farsi di tutto ciò che può essere. In realtà, lo svolgimento dell'azione e la conformità del risultato ottenuto al risultato mirato non possono dar luogo ad una constatazione di apoditticità, se non — ma ad un altro livello d'esperienza - nell'ambito dell'Altro e grazie all'Altro. Tali rilievi ci mostrano che la prima esperienza pratica della necessità deve aver luogo nell'attività senza costrizione dell'individuo e nella misura in cui il risultato finale, benché conforme a quello previsto, si rivela in pari tempo come radicalmente Altro, tale cioè da non essere mai stato oggetto di una intenzione nell'agente. Questo tipo elementare di necessità si trova già in matematica : al termine della costruzione, l'ultima proposizione si trasforma *in un'altra*, che è per l'appunto l'enunciato del teorema da dimostrare. La sola differenza è che il matematico utilizza *come metodo* il fatto dialettico del risultato trasformato. Il momento della necessità nell'esperienza pratica, è il riconoscimento simultaneo del medesimo come Altro e dell'Altro come medesimo. Intendiamoci : un'attività solitaria, esercitata con uno

strumento, subisce trasformazioni dovute alla natura dello strumento adottato o dell'oggetto su cui si esercita. Ma superate, corrette e controllate, tali trasformazioni non alterano la *praxis*, anche se l'obbligano a modificarsi, a imboccare vie indirette, ecc. : le metamorfosi della *praxis* sono dialettiche e fanno parte della *praxis* in qualità di momenti inevitabili e viventi, collegati da relazioni d'interiorità; persino lo scacco è integrato al movimento, come termine finale della dialettica - e distruzione di questa -, allo stesso modo per cui la nostra morte può venir detta un fatto della nostra vita. Inoltre — nel caso dell'attività solitaria — esso ritorna per illuminarla sull'insieme della *praxis*, in cui scopre le ragioni profonde della nostra sconfitta : abbiamo avuto torto ad agire o abbiamo scelto male i mezzi. Il più delle volte lo scacco, illuminando il movimento passato, ci rivela che avevamo già la certezza di fallire, o, se si preferisce, che un'azione oggettivamente sregolata produce nell'interiorità, in una forma o in un'altra (caparbieta, precipitazione, ecc.), la conoscenza del suo disordine. Ma quand'anche tale conoscenza fosse assente, resterebbe comunque il fatto che lo scacco fa parte della *praxis* medesima, come possibilità dialettica di negazione.

La necessità si presenta nell'esperienza quando la materia lavorata ci sottrae la nostra azione, *non* in quanto materialità pura, ma in quanto *praxis* materializzata. A questo momento l'utensile forgiato da un Altro figura nel campo dialettico di un'azione come *elemento d'esteriorità*, ma neppure tale esteriorità ha per origine i rapporti esterni che caratterizzano la materialità inorganica : i quali, infatti, sono per intero raccolti nel campo pratico dell'azione. C'è *esteriorità* nella misura in cui l'utensile, *in quanto materialità*, fa parte di altri campi d'interiorità. E, in sostanza, non si tratta, in primo luogo, di campi determinati dalla *praxis* deliberata degli individui o dei gruppi, ma del campo quasi dialettico la cui precaria unità non ha un autore, ma sorge *dalla materia* e investe gli uomini che si rendono mediazione fra i differenti settori di materialità. In base a ciò, infatti, si costituisce un campo magico di contro-finalità quasi dialettica, in cui tutto agisce a distanza su tutto, in cui il minimo fatto nuovo introduce uno sconvolgimento dell'insieme, *come se* l'insieme materiale fosse una vera totalità. E lo strumento di cui fa uso

questo individuo o quella comunità si trasforma, dal di fuori, tra le mani che lo adoperano. L'oro, ad esempio, al tempo dell'egemonia spagnola, è per una persona o per una collettività un potere reale. E, quanto più l'agente storico si definisce mediante la sua realtà oggettiva, e quindi mediante la sua oggettivazione, tanto più il metallo prezioso, per una società data, diventa appunto questa oggettivazione; la *praxis* oggettivante si definirà, a sua volta, in base all'uso che fa dell'oro, cioè in base alla ripartizione della ricchezza (capitalizzazione, finanziamento d'impresa, posti di difesa, ecc.). Ma, oltre ad essere il modo d'esteriorizzazione dell'interiorità, per un dato agente singolo o collettivo, l'oro rappresenta per costui l'esistenza in totale esteriorità, perché il complesso della Storia decide del suo valore in ogni punto particolare; e perciò, la realtà oggettiva del principe o del mercante gli sfugge proprio nella misura in cui la realizza. Ma tale esteriorità rinvia a totalità materiali, in cui ogni fatto agisce *a distanza*, come in un tutto organico (la scoperta di una miniera e l'arrivo di cospicui quantitativi di metalli preziosi, la scoperta di un nuovo procedimento tecnico, ecc.). In questo modo l'emorragia della realtà oggettiva, che si svuota di senso tra le mani dell'agente, assume un *certo significato* quando la si decifra muovendo dalla totalità in corso. La rovina di un mercante genovese si può interpretare all'interno della sua *praxis*, ma perché riesca intelligibile occorre anche vederla in quanto lo investe dal *di fuori*, in base all'accumulazione degli stock di metalli preziosi, ecc., nella misura in cui il Mediterraneo è, come afferma Braudel, un'unità materiale. Nulla consente di affermare *a priori* che la trasformazione del risultato debba venir compresa dall'agente: tutto dipende dagli strumenti di pensiero che gli fornisce la sua epoca e la sua classe, e dalle circostanze storiche. Invece, al grado di sviluppo delle nostre attuali cognizioni, possiamo affermare che questa trasformazione — quando si disponga degli utensili necessari — è sempre intelligibile o, in altre parole, che essa definisce da sola il suo tipo di razionalità. Si tratta infatti di cogliere la *praxis* e il suo risultato da due punti di vista inseparabili: quello dell'oggettivazione (o dell'uomo che agisce sulla materia) e quello dell'oggettività (o della materia totalizzata che agisce sull'uomo). Bisogna rendersi conto come il risultato

di una pratica possa, in quanto fatto nuovo, introdurre una modificazione universale nella quasi-totalità materiale, e come esso riceva da tale totalità mobile e disorganica una specie di modificazione passiva che lo rende Altro da quel che è.

L'esempio del disboscamento è chiarissimo : strappare un albero da un campo di sorgo diventa *disboscare* nella prospettiva di una grande pianura e di terrazze di *loess* unite dal lavoro di uomini separati; e il *disboscamento*, come senso reale dell'azione individuale di sradicare, altro non è che l'unione negativa di tutti gli individui isolati, in virtù della totalità materiale che essi hanno prodotto. Così la trasformazione dell'atto è perfettamente intelligibile per un processo di comprensione che, dopo aver apprezzato il suo fine isolatamente, si sforza di capirlo *in base* alla massificazione dei contadini (identità del lavoro, ripetizione), alla costituzione di una totalità materiale che abolisca le separazioni nell'unità comune di un destino (inondazioni) e, infine, in base alle nuove totalità materiali prodotte con questi presupposti e nella separazione. Per quanto il lavoro di duplice riferimento possa essere difficilmente svolto da un agente isolato, non gli è comunque precluso *a priori*, vale a dire ciascuno può comprendersi nella *propria* azione sia dal di fuori che dal di dentro : prova ne sia che la propaganda del governo cinese contro il disboscamento ha illuminato ogni individuo sul senso totalizzato della sua *praxis* familiare. L'esperienza della necessità è tanto più manifesta e abbagliante quanto più tutti i momenti della *praxis* sono stati chiari e coscienti e la scelta dei mezzi deliberata. Bisogna ricordare, infatti, che la *praxis*, arricchendosi, finisce per limitare via via i possibili a uno solo e che, alla fine, si autosopprime come svolgimento dialettico e come lavoro a vantaggio di un risultato iscritto nelle cose. Ora, abbiamo visto che solo il risultato permette di valutare il fine reale dell'agente e, il che è poi lo stesso, l'agente medesimo. Madame Bovary illumina Flaubert e non viceversa. Ma appunto se, in ogni caso, un risultato *altro*, più vasto, collegato alla totalità presente, interviene a tradire il risultato mirato e ottenuto, non è soltanto il fine ad essere valutato dal punto di vista dell'oggettività totalizzata, ma l'agente stesso, in quanto non è nient'altro che la sua oggettivazione attraverso la *praxis*. Si tratta dunque di riconoscersi come *Altro* nella propria

oggettivazione singola, in base *ad un risultato altro*. E tale scoperta è esperienza del necessario perché ci rivela una irriducibilità *senza costrizione* nel quadro dell'intelligibilità. L'esperienza singola non può realizzarsi se non grazie alla libertà della *praxis* (nel senso in cui l'ho definita in *Questioni di metodo*); la libera pienezza di un'azione riuscita mi rivela il risultato oggettivo come irriducibilità : se ho commesso errori o subito costrizioni, resta sempre possibile che il risultato sia stato falsato dagli uni o dalle altre. Ma se assumo piena responsabilità dell'operazione, scoprirò la necessità come ineluttabile. In altri termini, l'esperienza elementare della necessità è quella di una potenza retroattiva che insidia la mia libertà, dall'oggettività finale fino alla decisione originaria, pur nascendo da essa; è la negazione della libertà in seno alla libertà piena, sostenuta dalla libertà stessa e proporzionata alla pienezza di quest'ultima (grado di coscienza, strumenti di pensiero, riuscita pratica, ecc.). In tale senso, è l'esperienza dell'Altro non in quanto avversario ma in quanto la sua *praxis* dispersa mi ritorna totalizzata dalla materia per trasformarmi; è l'esperienza storica della materia come *praxis* senza autore o della *praxis* come inerzia significativa, di cui io sono il significato. Vedremo che tale esperienza si complicherà man mano che procederemo nella nostra scoperta : ma sin d'ora possiamo dire: l'uomo che contempla la sua opera, che si riconosce interamente in essa, che, nello stesso tempo, non “vi si riconosce affatto, che può dire, sia «non ho voluto questo», sia «capisco che ho fatto proprio questo e che non potevo fare nient'altro», l'uomo che dalla propria libera *praxis* è ricondotto al suo essere pre-fabbricato e che si riconosce in tutt'e due, costui avverte, in un movimento dialettico immediato, la necessità come *destino in esteriorità della libertà*. Diremo che si tratta di un'alienazione? Certamente sì, poiché *egli ritorna a sé come Altro*. Tuttavia bisogna distinguere : l'alienazione nel senso marxista del termine comincia con lo sfruttamento. Ritorneremo forse a Hegel, che fa dell'alienazione un carattere costante dell'oggettivazione, qualunque essa sia? Sì e no. Occorre infatti rendersi conto che il rapporto originario della *praxis* come totalizzazione con la materialità come passività obbliga l'uomo a oggettivarsi nell'ambito che non è suo e a presentare una totalità disorganica come sua propria realtà

oggettiva. Tale rapporto d'interiorità con l'esteriorità costituisce originariamente la *praxis* come relazione dell'organismo con l'ambiente materiale circostante; e certamente l'uomo - appena non designa più se stesso come semplice riproduzione della sua vita, ma come il complesso dei prodotti che riprodurranno la sua vita - si scopre come *Altro* nel mondo dell'oggettività; la materia totalizzata, come oggettivazione inerte perpetuantesi per inerzia, è infatti *un non-uomo* e persino, se si vuole, *un contro-uomo*. Ciascuno di noi passa la vita a incidere sulle cose la sua immagine malefica che lo affascina e lo svia se vuole capirsi *grazie ad essa*, benché non sia altro che il movimento totalizzante che dà luogo a *tale* oggettivazione.⁴⁵

IV. *Sull'essere sociale come materialità e, particolarmente, sull'essere di classe*

Nel momento in cui raggiungiamo la struttura apodittica dell'esperienza dialettica, in quel che essa ha ancora di più astratto, la scoperta, da parte dell'agente, dell'alienazione della sua *praxis* s'accompagna alla scoperta della sua oggettivazione come alienata. Ciò significa insomma che, attraverso una *praxis* che si dissolve dinanzi a un'oggettività inerte ed alienata, egli scopre il suo essere-di-fuori-nella-cosa come sua verità fondamentale e *sua realtà*. E questo essere-di-fuori si costituisce per lui (o è costituito) come materia pratico-inerte : sia che si tratti di lui stesso come particolarità bruscamente condizionata in esteriorità da tutto l'universo, sia che, invece, il suo essere lo attenda dal di fuori, prefabbricato da una coalizione di *esigenze*. In ogni modo, a questo livello, la *praxis* umana e i suoi fini immediati possono solo apparire nella *subordinazione* : l'una è subordinata all'esigenza diretta e morta di un insieme materiale, come mezzo per soddisfare tale esigenza; l'altra si rivela come mezzo per scatenare la *praxis*. «E' utile che gli operai facciano lo sciopero perché ciò crea un clima propizio alle invenzioni.» È la produzione stessa (in quanto si presenta come fine assoluto : accumulazione dei beni sulla Terra di Dio) a esigere l'invenzione come fornitrice di mezzi che contribuiscono a intensificarla; il mezzo per indurre il

padronato a finanziare ricerche o a incoraggiarle è l'agitazione degli operai. In questo pensiero ottimista e perfettamente adatto (in quanto pensiero del capitale) all'inferno praticoinerte che l'ha prodotto, lo sciopero, concepito come mezzo di spingere i padroni a uscire dall'inerzia assoluta, ha due aspetti che riconosceremo subito : *da una parte*, perde il carattere di *praxis* collettiva (i motivi, gli obiettivi, l'unità raggiunta - e così difficile da raggiungere, nei primi tempi - il calcolo delle probabilità, il coraggio, il piano adottato, il rapporto dei responsabili eletti con i loro compagni, ecc., insomma tutto quello che è o può essere il momento della costituzione del gruppo come attività umana) per diventare un' *εξίς* universale; la turbolenza — come qualità particolare dell'insieme meccanico denominato «popolazione operaia» - si manifesta nella sua generalità anonima attraverso casi aneddotici e, in quanto tali, senza interesse; così lo sciopero di Birmingham o di Sheffield non è un'impresa umana determinata, in seno a quell'avventura particolare che è la storia umana, bensì l'esemplificazione di un concetto; detto ciò, guardiamoci bene dal considerare erroneo questo abietto pensiero, esso è anzi vero al livello in cui i padroni tengono conto dei rischi di sciopero (calcolati in base agli anni precedenti), come di un fattore generale nelle loro previsioni di produzione. *D'altra parte*, esso governa dal di fuori un ambito inerte : la turbolenza operaia, come realtà generale e forza negativa (del tipo della «forza fisica» quale la si intende nella stessa epoca), colpisce l'ambiente padronale come complesso inerte, gli comunica una certa energia che provoca reazioni interne e, in particolare, un'invenzione. Inerzia, esteriorità : l'economia classica si vuole *fisica*. Ma, nello stesso tempo, l'inerzia e l'esteriorità sono, sempre per questo pensiero, caratteri umani (ossia rinviano nello stesso tempo alla *praxis* come alla loro sola intelligibilità) : tale inerzia, la si rimprovera ai padroni : *essi non conoscono la loro inerzia*, un padronato vivace non avrebbe bisogno di stimolante esterno; i testi degli autori che ho citato sopra traducono inoltre il loro malumore nei confronti della classe operaia, la cui turbolenza - se non si risolve in fatti precisi e storici - sembra loro almeno un *brutto difetto* (non la si guarirà, semplicemente, mantenendo di continuo lo spauracchio del licenziamento -

attraverso la costante minaccia di sostituire i «turbolenti» con le vittime della disoccupazione tecnologica - si otterrà *dall'esterno* che il *terrore* come forza fisica si opponga alla *turbolenza*). Ma come la turbolenza, semplice manifestazione disordinata, è secondo loro, più che una forza, un'ἐξίς, così il *terrore* - come si può leggere in ogni riga di quei libri atroci - è una reazione *morale* non meno che fisica : è la giusta punizione. O, il che è poi lo stesso, è la rivincita del padronato terrorizzato, è evidente il miscuglio di inerzia — stabilità dovuta all'equilibrio di forze uguali e costanti - e di pratica - valori attribuiti all' ἐξίς «turbolenza» e al suo castigo. Poco importa che il pensiero sia incompleto e falso, che sia un pensiero del padronato; possiamo anzi dire con tranquillità : ecco come il capitalismo si autopena agli inizi della prima rivoluzione industriale : come un ambito inerte in cui le trasmutazioni d'energia possono aver luogo a condizione che siano provocate da una fonte energetica situata all'esterno. Intendiamoci : questo non è il giudizio che un determinato industriale può formulare su di sé in quanto pretende di conoscersi nella sua particolarità : egli si considererà anzi un ardito innovatore (se ha appena acquistato una macchina nuova, o se la sua officina è in espansione) o come uomo prudente (se per il momento rifiuta di interessarsi a una data invenzione). Ma giudica così il padronato in quanto Altro (il complesso dei suoi concorrenti, fornitori e clienti); e il padronato *altro* è in lui come sua impotenza (relativa o totale) a cambiare qualcosa, «non chiederei di meglio ma...», onde egli ritrova in sé, come suo essere negativo e come impotenza provocata, l'inerzia che egli considera negli Altri come carattere costitutivo del loro essere. Non ha completamente torto e bisogna capire che la sua impotenza è fatta per lui dell'inerzia degli Altri ed è vissuta dagli Altri come l'inerzia altra che li riduce all'impotenza, e che, infine, è semplicemente per lui e per gli Altri l'indice della sua produzione in quanto condizionato dalla produzione totale nel quadro del regime e della congiuntura. Muovendo da questo essere-di-fuori di ciascuno nel campo della materialità unificante, Marx può descrivere il processo del capitale come «forza antisociale» sviluppatasi all'interno d'un campo sociale determinato e ponentesi per sé. Ma tale inerzia d'impotenza, in quanto può

anche conoscere se stessa come impotenza per inerzia (le circostanze, o un'innovazione di un concorrente, può definire per l'industriale la sua pseudo-impotenza come inerzia : «Avrei dovuto rendermene conto, avrei dovuto accettare le proposte dell'uno o dell'altro», ecc.) e in quanto si costituisce come realtà dell'individuo (o del gruppo) e come ambito negativo attraverso cui le trasmutazioni energetiche producono dall'esterno la *praxis*, sotto forma di trasformazione d'energia condizionata dal di fuori, ma producentesi come *valore umano*, possiamo considerarla come *l'Essere sociale* dell'uomo allo stadio fondamentale, cioè in quanto ci sono *uomini* all'interno di un campo pratico totalizzato dal modo di produzione. Si tratta, per ciascuno, ad un livello elementare del sociale (vedremo che ce ne sono altri), di prendere coscienza *del suo essere* come materialità inorganica del di fuori, che s'interiorizza nella forma del rapporto che lo collega a tutti. Tenteremo di vedere nella prospettiva del pratico-inerte *l'Essere sociale* in quanto determina realmente e dall'interno una struttura d'inerzia nella *praxis* individuale, poi in una *praxis* comune; lo vedremo infine come sostanza inorganica dei primi *esseri collettivi* : saremo in grado allora di scoprire una prima struttura della classe, *in quanto Essere sociale e collettivo*.

Se ci si stupisce di vedere *l'essere del di fuori*, che è *mio essere*, determinare nella mia *praxis* una struttura d'inerzia (mentre la *praxis* è per l'appunto il superamento verso un obiettivo di tutta l'inerzia delle «condizioni materiali») è segno che non mi sono ben spiegato sul nostro procedimento : gli esseri, gli oggetti, le persone di cui parliamo - benché ancora astratti - *sono reali*. Siamo davvero, in un certo campo pratico, degli esseri pratico-inerti; non si tratta qui di *rubriche simboliche* per indicare i risultati di attività umane disperse e riunite dalla materialità : la fuga dell'oro o la crisi dell'*Ancien Régime* sono realtà. Sennonché tali realtà hanno luogo a un determinato livello dell'esperienza concreta, non esistono né in virtù del blocco di pietra della montagna, né per esso, né per Dio, né per individui isolati e, ad esempio, incolti, sebbene costoro possano subirne il contraccolpo. Gli uomini sociali le producono e scoprono nella misura in cui esse li scoprono e li fanno, tramite altre realtà sociali che servono da mediazione e che si sono costituite anteriormente.

Così si finisce per precisare la contraddizione fra essere e fare che non esiste nell'individuo considerato isolatamente, ossia a prescindere dai suoi rapporti sociali, ma risalta invece nella regione del pratico-inerte perché il primo strato del campo sociale è appunto tale contraddizione. Abbiamo infatti riconosciuto anche qui che l'esistenza umana si costituisce attraverso un progetto pratico che supera e nega i caratteri dati verso un riordinamento totalizzante del campo. Bisogna ammettere inoltre che si *sia passivamente* operaio e piccolo borghese? L'esistenzialismo negava l'esistenza *a priori* delle essenze; non bisognerà forse ammetterla ora, e riconoscere che tali essenze sono i caratteri *a priori* del nostro essere passivo? E se è così, come è possibile la *praxis*? Dicevamo un tempo che *non si è mai vile né ladro*. Non bisognerà di conseguenza dire che ciascuno *si fa* borghese o proletario? Ecco il primo problema che bisogna esaminare.

Ora, senza dubbio *ci si fa* borghesi. In tal caso, ogni momento dell'attività è imborghesimento. Ma per farsi borghese bisogna esserlo. Non è il caso di paragonare la viltà o il coraggio, questi comodi compendi di un'attività complessa, con l'appartenenza alla classe. All'origine di tale appartenenza ci sono le sintesi passive della materialità, sintesi che rappresentano sia le condizioni generali dell'attività sociale, sia la nostra realtà oggettiva più immediata e bruta. Esse esistono già, e si riducono alla pratica cristallizzata delle generazioni precedenti : l'individuo trova nascendo la propria esistenza predelineata, «si vede assegnare dalla classe la posizione sociale e in seguito lo sviluppo personale». ⁴⁶ Gli viene infatti «assegnato» un genere di lavoro, una condizione materiale ed un livello di vita connessi a tale attività, un *atteggiamento* fondamentale, oltre che una gioia definita da strumenti materiali e intellettuali, e un campo di possibilità rigorosamente limitato. In questo senso, Claude Lanzmann ha ragione di scrivere :

L'operaia che guadagna 25.000 franchi al mese e si busca un eczema cronico manipolando per otto ore al giorno gli shampoo Dop, si riassume interamente nel suo lavoro, nella sua fatica, nel suo salario e nelle impossibilità materiali che tale salario le assegna; impossibilità di nutrirsi regolarmente,

di comperarsi delle scarpe, di mandare il figlio in campagna, di soddisfare i suoi desideri più modesti. L'oppressione non coglie l'oppresso in un settore particolare della sua vita, ma lo costituisce in totalità; egli non è un uomo con dei bisogni, ma è completamente riducibile ai suoi bisogni. Nessuna distanza fra sé e sé, nessuna essenza nascosta nei limiti dell'interiorità : l'uomo è fuori, nel suo rapporto con il mondo civile e visibile a tutti; coincide esattamente con la sua realtà oggettiva.⁴⁷

Ma tale realtà oggettiva presenta in se stessa una contraddizione immediatamente visibile : è ad un tempo l'individuo e la sua predeterminazione nella generalità : quest'operaia è attesa nella società borghese, il suo posto è segnato in anticipo dal «processo» capitalista, dalle necessità nazionali della produzione, dai bisogni particolari della fabbrica Dop. Posso determinarne vita e destino *prima dell'assunzione*, e tale realtà prefabbricata va concepita sul modo dell' *essere*, nella pura materialità dell'in-sé : le funzioni e l'atteggiamento che le s'impongono nel lavoro e nel consumo non sono neppure stati oggetto d'*intenzione*; si sono creati come il rovescio negativo di un complesso, di attività orientate; e siccome queste attività sono teleologiche, l'unità della prefabbricazione resta umana, come una specie di riflesso negativo dei fini perseguiti ai margini di essa o, se si vuole, in conseguenza della *contro-finalità*. *Nello stesso tempo*, questo congegno materiale in cui tutto è minuziosamente regolato come da una volontà sadica, è l'operaia stessa. È quanto Marx ha messo in luce nell'*Ideologia tedesca* :

Le condizioni in base a cui gli individui, finché la contraddizione non è intervenuta, sono in relazioni reciproche, sono condizioni che fanno parte della loro individualità; lungi dall'essere loro esterne, sono anzi le sole condizioni in cui individui determinati, esistenti in uno stato di cose determinato, possano produrre la loro vita materiale e quel che vi si collega; di conseguenza, sono le condizioni della loro propria attività e da questa stessa vengono prodotte.⁴⁸

La contraddizione di cui Marx parla qui è quella che oppone le forze produttrici ai rapporti di produzione. Ma essa

fa tutt'uno con quella che abbiamo appena segnalato e che obbliga l'operaia a vivere come *sua realtà* un destino prefabbricato. Invano si rifugerebbe nell'intimità più «privata»: questo preteso rifugio la tradirebbe subito e si trasformerebbe in un puro e semplice modo di realizzazione soggettiva dell'oggettività.

Ai primi tempi delle macchine semi-automatiche, è stato rivelato da inchieste che le operaie specializzate si abbandonavano, lavorando, a una fantasticheria d'ordine sessuale, si ricordavano la camera, il letto, la notte, tutto quanto concerne la persona nella solitudine della coppia rinchiusa in se stessa. Ma era la macchina che in lei sognava carezze: il genere d'attenzione richiesto dal lavoro non consentiva loro, infatti, né la distrazione (pensare ad altro), né la totale applicazione dello spirito (il pensiero ritarda qui il movimento); la macchina esige e crea nell'uomo un semi-automatismo capovolto che la completa: un miscuglio esplosivo di incoscienza e di vigilanza; lo spirito viene assorbito senza essere utilizzato, si riassume in un controllo *collaterale*, il corpo funziona «macchinalmente» e tuttavia resta *sotto sorveglianza*. La vita cosciente oltrepassa il compito: bisogna vivere ad uno ad uno quei minuti di falsa distrazione: bisogna viverli nella deconcentrazione, rifiutare ogni attenzione particolare, ogni sistema d'idee, per non disturbare la funzione collaterale di controllo e per non ritardare il movimento; conviene dunque abbandonarsi alla passività: gli uomini hanno, in casi simili, una tendenza minima alle fantasticherie erotiche, perché sono il «primo sesso», il sesso attivo; se pensassero a *prendere*, il lavoro ne risentirebbe e, inversamente, il lavoro, assorbendo la loro attività totale, li rende indisponibili per la sessualità: l'operaia pensa all'*abbandono sessuale*, perché la macchina esige che lei viva la sua vita cosciente in passività, per conservare una vigilanza agile e preventiva, senza mai mobilitarsi nel pensiero attivo; naturalmente il *rimuginare* può assumere differenti aspetti e riferirsi ad oggetti differenti: la donna può ricordare il piacere della vigilia, sognare quello dell'indomani, ravvivare indefinitamente il turbamento provato in occasione di una lettura, può anche evadere dal sessuale e rimuginare l'amarezza della sua condizione personale; l'essenziale è che

l'oggetto di tali fantasticherie sia in pari tempo il soggetto stesso, che ci siano di continuo *aderenze* : se l'oggetto si pone per sé (se la donna, uscendo dalla fantasticheria, *pensa* al marito o all'amante), il lavoro si ferma o rallenta. Ecco perché le madri non possono praticamente pensare ai loro bambini — oggetto di cure e di preoccupazioni — e perché, spessissimo, il rimuginamento sessuale non corrisponde all'*atteggiamento sessuale* della donna nella sua vita coniugale. La verità è che l'operaia, illudendosi *d'evadere*, trova un espediente per farsi ciò che è : il turbamento vago che lei alimenta — d'altronde limitato dall'incessante movimento della macchina e del suo corpo - è un mezzo per impedire al pensiero di riformarsi, per trattenere la coscienza e immergerla nella carne, pur lasciandola disponibile. Ne è cosciente, lei? Sì e no : probabilmente cerca di popolare la noia desertica che genera la macchina specializzata; ma, *nello stesso tempo*, cerca di fissare lo spirito nei limiti consentiti dall'operazione, dal compito oggettivo : complice suo malgrado di un padronato che ha stabilito in anticipo le norme e il rendimento minimo. Così, la più profonda interiorità diventa una maniera di realizzarsi come esteriorità totale.

In tal senso, il condizionamento della persona è anch'esso la contraddizione futura — che esploderà ad un tratto - ma questa contraddizione, nella sua ambiguità presente o, come dice Marx, nella sua «incompletezza», apparirà solo dopo essere esplosa ed «esisterà quindi solo per quelli che vengono dopo». Di fatto, in qualunque momento ci si collochi, si trovano opposizioni nette e meno nette, perché siamo sempre e contemporaneamente quelli che vengono prima e quelli che vengono dopo. è *vero* che «per i proletari... la loro stessa condizione di vita, il lavoro, e in seguito tutte le condizioni d'esistenza della società attuale sono diventate... qualcosa d'accidentale». Il che implica che l'individuo entri in conflitto con la situazione già bell'e fatta. Ma è *anche vero* che tutti gli atti che compie *in quanto individuo*, non fanno che rafforzare e sottolineare l'essere oggettivo che gli è imposto : l'operaia delle officine Dop, quando ricorre alle pratiche abortive per evitare la nascita di un bambino che non potrebbe mantenere, prende una libera decisione per sfuggire al destino che le è stato «fatto»; sennonché, anche tale decisione è truccata alla base

dalla situazione oggettiva : essa *realizza* da sé ciò che è già : pronuncia contro se stessa la sentenza già emanata che le rifiuta la libera maternità.

Su questo primo punto l'intelligibilità dialettica riceve piena conferma ed i principi esistenziali restano intatti. Nell'*Essere e il Nulla* dicevamo, seguendo Hegel, che l'essenza è l'essere passato e superato. E infatti appunto in ciò consiste *anzitutto* l'essere dell'operaio, perché è già stato prefabbricato, in una società capitalista, dal lavoro già fatto, già cristallizzato. E la sua *praxis* personale, come libera dialettica produttiva, supera a sua volta questo essere prefabbricato, nel movimento stesso che imprime al tornio o alla macchina-utensile. L'inerzia gli deriva dal fatto che il lavoro anteriore ha costituito nella macchina, sotto forma d'esigenza, *un avvenire insuperabile* (cioè, appunto, il modo d'impiego e la possibilità, in determinate condizioni, di aumentare secondo una proporzione definita il tasso di produzione) e tale avvenire insuperabile viene attuato in tutta urgenza dalle circostanze presenti (dall'insieme del processo capitalista e dalla congiuntura nell'unità della totalizzazione storica). Quindi *l'inerzia della praxis*, come nuovo carattere di essa, non le toglie alcuno dei suoi caratteri anteriori : rimane un superamento dell'essere materiale verso una riorganizzazione ancora non-esistente del campo. Ma *l'annullamento* passivizzante la modifica dall'avvenire al passato, nell'ambito pietrificato dell'esigenza : difatti l'avvenire da realizzare è già fabbricato come inerzia meccanica *nella maniera in cui l'essere passato si fa superare*. E certamente, si può sempre dire che ogni circostanza materiale da superare - fosse pure la configurazione del terreno, nel corso d'una passeggiata - impone un certo contenuto al futuro verso cui la si supera. Essa limita la gamma delle possibilità ed offre una certa strumentalità che caratterizzerà il risultato finale. Tuttavia, il futuro non è *prodotto da essa*, ma le arriva tramite gli uomini ed essa vi si conserva come significato, non in quanto le sia omogeneo (e passivo come essa è), ma anzi in quanto la *praxis* umana l'ha fatta qualificare da un futuro umano progettandola (come superata e conservata) in questo futuro. Viceversa, *proprio* perché la macchina e il complesso d'esigenze sono stati lavorati e combinati da uomini che ne hanno fatto contro-uomini, essi hanno in sé il movimento di

superamento e, rispetto a tale movimento inerte, l'avvenire dell'insieme è il significato meccanico-pratico della totalità in quanto *funziona* (cioè in quanto una forza *esterna* le consente di realizzarsi come funzione pseudo-organica). Così, l'essere passato è insuperabile perché è l'inserimento nell'essere di una *praxis* producente, al di là di ogni *praxis* umana particolare, il proprio significato come essere trascendente. Allora, la *praxis* umana che vive in simbiosi con questa pratica inerte, e che la subisce come esigenza, si costituisce come mezzo meccanico (d'esteriorità) di fare esistere una meccanica nelle sue caratteristiche d'impresa umana. Essa resta interamente ciò che è - se la si prende isolatamente come pura *praxis* isolata — ma il suo avvenire, come superamento del suo essere-passato, viene superato proprio da questo essere-passato, in quanto già significato dall'avvenire. L'ho già detto : se gli stratagemmi del nemico inducono un reggimento a riparare verso una posizione che sembra protetta e che, in realtà, è stata completamente minata, la libertà pratica dei capi che eseguono la ritirata resta intera in ciascuno dei suoi momenti dialettici, ma l'ignoranza della trappola nemica rende tale libera pratica il mezzo necessario che l'avversario ha scelto per condurre ineluttabilmente l'unità militare alla sua distruzione. Perciò una *praxis* può vedersi assegnata, da una libertà altra, sostenuta da mezzi materiali potenti, la funzione di un processo cieco trascinate gli uomini verso un avvenire passivo e insuperabile : quello della loro rovina. E, se si suppone - com'è normale - che i capi *non potevano sapere* che il terreno fosse minato, non si può nemmeno dire che essa *abbia questa funzione*, ma che è oggettivamente tale necessità stessa. Va. tuttavia notato che si costituisce come tale solo nell'ambito di una *praxis* che la trascende e la conosce meglio di quanto non si conosca essa stessa : capita spessissimo, infatti, che, volendo evitare una noia, cadiamo in un fastidio peggiore; ma se nessuno ha preparato apposta il primo pericolo, per condurci al secondo con la complicità della nostra attività personale, nella faccenda non vedremo niente di più che l'incertezza connaturata alla *praxis* : ciascuno infatti, in grado diverso, tiene conto delle proprie ignoranze, si fonda su *probabilità* (nel senso rigoroso del termine), fa scommesse e assume rischi. La libertà di un'azione che si risolve in uno scacco è libertà che

fallisce, tutto qui, perché il rapporto fondamentale dell'organismo con l'ambiente circostante è univoco. Non esiste ritorno costitutivo della materia sulla *praxis*, per trasformarla in fatalità subita. Anzi, nel caso del tranello, è evidente che la libertà del nemico, attraverso l'insieme dei mezzi materiali messo in gioco, dallo sparo iniziale al campo di mine, *ha dato un rovescio alla nostra*, l'ha resa nell'oggettivo un processo pratico-inerte di contro-finalità. E ciò è tanto vero che il soldato caduto nell'imboscata scoprirà da solo, se scampa al pericolo, il paradosso straordinario (e nondimeno intelligibile a tutti) esprimibile in una frase familiare: «*Ils nous ont bien eus.*»

⁴⁹ Avere: possedere un avversario *in quanto* egli è *praxis* inalienabile (e non, ad esempio, in quanto si è più forti o meglio armati). Questa pietrificazione della libertà in quanto tale, la troviamo manifesta nello stratagemma bellico perché la macchina materiale messa in moto e che ci obbliga ad autoliquidarci resta sostenuta e controllata dalla libertà viva e pratica del nemico. Nel caso dell'essere-di-classe, come inerzia che s'infiltra nella libertà, la cosa sembra meno manifesta : da una parte infatti i lavoratori che hanno creato le macchine con il loro lavoro sono assenti, forse morti; del resto non loro, ma altri - i loro sfruttatori - volevano il nostro asservimento; e neanche lo volevano direttamente, in fondo non cercavano che di au-meritare i profitti; d'altronde, il vuoto spazio umano che viene assegnato ad ogni lavoratore deriva anche da esigenze diverse e che si sono riunite senza che nessuna azione abbia presieduto alla loro unione. Così non esiste davvero libertà padronale che costituisca *il rovescio in sé* delle *praxis* operaie. Ma la relazione d'interiorità univoca si è trasformata, attraverso i sensi reali e le esigenze reali di cui le pratiche umane - molteplici o unificate - hanno provveduto l'oggetto materiale, in falsa interiorità reciproca. E tale falsa interiorità basta, con i fini insuperabili e prefabbricati che deve liberamente realizzare la *praxis*, a trasformare questo superamento dell'Essere in superamento superato dall'Essere da superare. In modo che, nel movimento complesso del lavoro alienato, abbiamo l'Essere inerte della meccanica come circostanza materiale da superare, il superamento da parte della *praxis* (avvio, utilizzazione, controllo) ed il superamento della *praxis* (in quanto una norma esterna la congela come

esigenza inerte) da parte dello stesso Essere, ma futuro, come significato *altro* che si fa realizzare. Sarà così su tutti i piani e non solo su quello della produzione. Nella misura, ad esempio, in cui il salario gli viene attribuito, l'operaio è socialmente costituito come oggetto pratico-inerte, ossia come macchina che va mantenuta e alimentata. Ora, determinando il suo bilancio in base ai bisogni che il lavoro crea in lui (soddisfacendo anzitutto la fame, a scapito degli abiti e dell'alloggio) l'operaio del secolo XIX *si rende quel che è*, vale a dire determina praticamente e razionalmente l'ordine d'urgenza delle sue spese - quindi decide nella sua libera *praxis* - e proprio per questa libertà si rende quel che era, quel che è, quel che deve essere : una macchina il cui salario rappresenta semplicemente le spese di mantenimento.⁵⁰ Appunto a tale livello ritroveremo i problemi di *Questioni di metodo*. Vediamo ora perché *superare la propria condizione di classe* significhi, di fatto, realizzarla. E siccome la *praxis* non può alienarsi, in quanto movimento trasparente dell'azione, troviamo in ciascuno azioni diverse : un operaio legge, un altro milita, un altro ancora trova il tempo di fare entrambe le cose, un quarto s'è comperato, lo scooter, un quinto suona il violino, un sesto fa del giardinaggio. Tutte queste attività si costituiscono sulla base di circostanze particolari e determinano la particolarità oggettiva di ciascuno. Ma nello stesso tempo non fanno che realizzare per ciascuno l'essere-di-classe nella misura in cui si mantengono, loro malgrado, nell'ambito di esigenze insuperabili. Ciascuno si rende significativo interiorizzando in una libera opzione il significato per cui le esigenze materiali l'hanno prodotto come *essere significativo*. L'essere-di-classe come essere pratico-inerte viene agli uomini dagli uomini attraverso le sintesi passive della materia lavorata; è, per ciascuno di noi, il suo essere-fuori-di-sé nella materia, in quanto ci produce e ci attende sin dalla nascita e in quanto si costituisce attraverso noi come avvenire-fatalità, cioè come avvenire che si realizzerà necessariamente per opera nostra tramite le azioni, qualunque contenuto abbiano, che sceglieremo. È ovvio che questo essere-di-classe non ci impedisce di realizzare un destino individuale (ogni vita è particolare), ma tale realizzazione della nostra esperienza sino alla morte è solo una delle maniere possibili (cioè determinate dal campo strutturale dei possibili) di

produrre il nostro essere-di-classe.

Non bisognerebbe credere, tuttavia, che l'essere-di-classe si realizzi come semplice relazione di ciascuno con l'utensilità e, attraverso essa, con l'altra classe; si produce, simultaneamente e in rapporto con tutto, come struttura di classe, cioè come rapporto prefabbricato tra gli uomini di una stessa classe sulla base dell'utensilità. Onde, circolarmente, diventa l'inerte statuto della loro *praxis* collettiva nel quadro della lotta di classe. Certo, non sappiamo ancora che cosa siano i gruppi come attività organizzata. Ma conviene, prima ancora di parlarne (cosa che faremo nel prossimo capitolo), mostrare che si organizzano solo sulla base di strutture inerti che rappresentano sia una qualificazione della loro azione, sia il suo limite oggettivo, e quindi la sua inerzia segreta. E' quanto si capirà più facilmente ricorrendo a un esempio noto.

Al complesso ferro-carbone corrisponde la macchina cosiddetta «universale». Si designa in tal modo una macchina - come il *tornio* della seconda metà del secolo XIX - il cui compito resta indeterminato (in opposizione alle macchine specializzate della semi-automazione o dell'automazione) e che può compiere lavori molto diversi purché sia diretta, messa a punto e controllata da un operaio accorto ed esperto. L'universalità della macchina determina la qualificazione dei suoi servi : vi hanno accesso solo quelli che sanno farne uso, e che perciò hanno fatto un apprendistato spesso lunghissimo (e inversamente la qualificazione della macchina, cinquantanni più tardi, al tempo del semi-automatismo, comporta l'universalizzazione dei suoi servi, ormai intercambiabili). Dunque, il costruttore ha avuto di mira, con il suo prodotto, con i perfezionamenti che vi apporta, un certo tipo di uomini, per l'appunto quei lavoratori specializzati, capaci di eseguire da cima a fondo e da soli un'operazione completa, ossia una *praxis* dialettica. Tale mira pratica s'installa nella macchina sotto forma d'esigenza : riduce lo sforzo propriamente fisico ma esige destrezza. Pretende che un uomo, libero da tutti i lavori secondari, si dedichi ad essa per intero : a questo punto, fissa *anzitutto* il modo di reclutamento; attraverso il padronato, crea possibilità di assunzione e di salario relativamente più elevate sul mercato del lavoro; un avvenire strutturato si apre per taluni figli d'operai che si troveranno in possesso delle

disposizioni e della situazione richieste per fare un apprendistato (cioè il cui padre, operaio lui pure, è nella situazione d'accettare che suo figlio lavori lunghi anni senza stipendio. In linea di massima, si tratterà di un operaio anch'egli specializzato). Ma, contemporaneamente, crea un proletariato inferiore, che viene direttamente prodotto dalla comparsa di una *élite* operaia - meglio pagata — selezionata da un apprendistato, e insieme direttamente richiesta dalla macchina universale come l'insieme dei manovali che devono, in ogni officina, gravitare intorno a specializzati, obbedir loro e liberarli d'ogni lavoro inferiore che *Altri* possono compiere. Così, la macchina del secolo XIX costituisce *a priori* una struttura passiva del proletariato : è quel che chiamerei una struttura a sistema solare; infatti i manovali - d'altronde anonimi e definiti semplicemente come individui non qualificati (e dunque perfettamente indeterminati) — gravitano, a gruppi da cinque a dieci, intorno ad uno specializzato egualmente qualsiasi ma definito, nell'universale, dalla sua qualificazione. Questo proletariato, strutturato in base alle sue funzioni — cioè alla parte dei suoi membri nella produzione - è richiesto tanto dai padroni (necessità d'organizzare o d'incoraggiare l'apprendistato, timore di una crisi di mano d'opera specializzata) quanto dai lavoratori stessi (sta a loro operare la selezione, sotto la pressione dei bisogni e nell'ambito delle possibilità di ciascuno). La macchina organizza gli uomini. Sennonché, va notato che tale organizzazione umana non ha niente di un'unione sintetica, di una comunità fondata su una presa di coscienza : la gerarchia si stabilirà nella dispersione meccanica delle pluralità massificate e *come per caso*; un fanciullo si trova nelle condizioni fisiche, mentali e sociali richieste per fare l'apprendistato; un altro - senza alcuna relazione apparente con il primo - sarà manovale perché tali condizioni non sono soddisfatte. Siccome il rapporto di ciascuno con la macchina è, ad essere precisi, un destino individuale e relativamente autonomo, la relazione statistica fra la macchina e ognuno appare come una redistribuzione reale delle molecole sociali in una società data, a un momento dato, *da parte della materialità stessa*. E proprio l'inerzia materiale permette questa strana e rigida unità gerarchica *nella dispersione*, così come la *praxis*

coagulata della materia, in quanto futuro meccanico di un gruppo, di una classe o di una società, stabilisce a *priori* l'ordine gerarchico come complesso di relazioni astratte che devono unire individui *qualsiasi* e che in ogni caso s'imporranno a costoro nella dimensione temporale della produzione : già la fabbrica, con tutte le sue macchine, ha deciso del rapporto numerico fra manovali e specializzati, e di conseguenza ha stabilito *per ognuno* quali siano le probabilità che s'integri nell' *élite* e quali quelle che resti nella sotto-umanità.

Così la macchina universale impone la differenziazione ai lavoratori come una legge delle cose; ma, nello stesso tempo, e attraverso il processo che abbiamo descritto a proposito dell'oro spagnolo, *diventa la sua stessa idea*. Posseduta da un padrone, confina il suo servo al rango degli sfruttati, mantiene e aggrava la contraddizione che oppone la classe possidente alla classe operaia; ma, tramite la specializzazione che essa richiede, produce nelle mani e nel corpo di chi la maneggia un umanesimo del lavoro. L'operaio specializzato non si considera «un sotto-uomo cosciente della sua sotto-umanità» nella misura stessa in cui, mediante la macchina, vede la propria forza-lavoro, la propria abilità e le proprie attitudini trasformarsi in prodotto, ossia in bene sociale. Certamente, glielo si sottrae, questo prodotto : ma la sua indignazione di sfruttato trova più profonda origine nel suo orgoglio di produttore. I «dannati della terra» sono appunto i soli capaci di cambiare la vita, i soli che la cambino ogni giorno, che nutrano, vestano e diano alloggio all'intera umanità. E siccome la macchina è selettiva, siccome, per la competenza ' che esige e crea, costituisce il lavoro per il lavoratore specializzato, come l'onore degli sfruttati, produce contemporaneamente, per gli operai scelti come per la massa operaia, il manovale come inferiore che gode di minor salario, di minor valore tecnico e di minor essere. In rapporto al padrone, sicuramente, il manovale si pone come *sfruttato*, ma in rapporto all' *élite* operaia, che cos'è? Forse qualcuno che non ha avuto fortuna (il padre era miserabile, per cui ha dovuto cominciare a dodici anni a guadagnarsi la vita), forse qualcuno che noe ha avuto coraggio o che mancava di doti. Forse ambedue le cose. Una tensione esiste. Non è un vero antagonismo, o almeno non in primo

luogo : nei confronti dello specializzato il manovale ^utre sentimenti ambigui. L'ammira e l'ascolta : lo specializzato, acquistando una cultura politica e talvolta scientifica, considerandosi all'avanguardia del proletariato, non fa che sviluppare l'idea che la macchina ha di se stessa e del suo servo; l'istruzione positiva e la combattività s'impongono al manovale, il qui le le segue. Ma ha talvolta l'impressione che gli operai scelti, associandolo alle loro lotte, non sempre difendano i suoi interessi.

La presente descrizione è *iscritta nell'Essere*. L'idea inerte del lavoro-onore, le operazioni tecniche, il differenziarsi degli uomini, con la gerarchia e la tensione che ne risultano, tutto è un prodotto della macchina o, se si preferisce, è, in una fabbrica qualunque, l'Essere pratico-inerte dei lavoratori, in quanto i loro rapporti reciproci sono *la macchina stessa*, attraverso i suoi servi. Occorre però mostrare che tali strutture passive comporteranno un'inerzia particolarissima dei gruppi d'azione operaia in quanto la *praxis* non potrà mai, da sola, superare un certo numero d'insuperabili strutture. Ho indicato altrove come l'organizzazione anarco-sindacalista, prodotto dei liberi sforzi dell'*élite* operaia, fosse destinata, ancor prima che l'unificazione si realizzasse, a riprodurre sotto forma d'associazione «volontaria», le strutture che si erano stabilite con la mediazione della macchina universale nelle imprese particolari. Ma ci si sbaglierebbe di grosso qualora si credesse che la macchina abbia generato il sindacalismo del 1900 come una «causa» produce «l'effetto». Se così fosse, dialettica e genere umano sparirebbero insieme: in realtà, l'umanesimo del lavoro è l'essere materiale dell'operaio specializzato : questi lo realizza nel lavoro, con le sue mani e i suoi occhi, lo riceve nel suo salario, che manifesta lo sfruttamento e la gerarchia degli sfruttati; infine lo fa esistere proprio grazie all'influenza che assume sui manovali e per via di un oscuro conflitto, ancora male avvertibile, che lo contrappone ad essi. Resta. da inventare quel che è. Ciò significa che il suo movimento, per unirsi ai suoi pari e per opporre una negazione pratica allo sfruttamento, si compie necessariamente con la proiezione di *ciò che è* nella sua *praxis* stessa : come potrebbe mai superare lo sfruttamento se non mediante ciò che esso lo ha reso? Il movimento fondamentale per cui gli operai specializzati si

accostano tra loro e superano i reciproci antagonismi è, in pari tempo, l'affermazione dell'umanesimo del lavoro. L'anarco-sindacalista condanna lo sfruttamento in nome della superiorità assoluta del lavoro manuale e specializzato su tutte le altre attività. La pratica non fa che confermare tale affermazione di fondo : al tempo della macchina universale, importa poco che si mettano o no in sciopero, basta l'assenza di alcuni specializzati — difficilmente sostituibili - a disorganizzare un'officina. Perciò *l'élite* degli specialisti si priva, senza *accorgersene*, delle ragioni di protesta contro lo sfruttamento dei manovali : certo, la miseria di questi li indigna, ma non possono giustificare le richieste dei «sotto-uomini» fondandole sulla specializzazione del loro lavoro. Nel momento stesso in cui il lavoro alla macchina esige una specie di sovranità dell'operaio sui suoi aiuti, l'affermazione fondamentale dell'umanesimo operaio e le circostanze connesse della lotta di classe sono all'origine di una nuova invenzione che si potrebbe chiamare il paternalismo dell' *élite* operaia : occorre educare, trascinare i manovali, galvanizzarli con l'esempio, ecc. Così l'associazione che si forma contro lo sfruttamento padronale reinventa rigorosamente ma liberamente tutti i condizionamenti che la materialità impone all'uomo alienato. Quel che ci interessa, qui, è il sottile nulla in seno ad una pienezza positiva : l'impossibilità di *superare* tale umanesimo. In realtà, è stato superato quando la squalificazione degli specializzati da parte della macchina specializzata ha ricomposto (nei paesi di capitalismo avanzato) l'unità operaia sulla base dell'interscambiabilità degli operai qualificati. Il lavoro assumeva di nuovo per tutti le sue caratteristiche negative : costrizione spossante, forza nemica. Certo, i lavoratori manuali hanno ancora la fierezza di essere tali : perché sostengono la società intera e non perché la qualità particolare della loro operazione li distingua. Un umanesimo del bisogno - come presa diretta d'ogni uomo su tutti gli uomini - sta nascendo. Ma è notevole che l'umanesimo anarco-sindacalista non abbia potuto superare se stesso. D'altronde, la ragione è semplice : quella pratica e quella teoria rappresentavano la vita stessa del gruppo e il gruppo attivo (si tratti d'un sindacato o del personale di un'officina) non era nient'altro che l'unificazione e la riorganizzazione

della lotta sociale sulle basi strutturali esistenti. Era *realmente impossibile* che gli specializzati, più istruiti, più combattivi, più efficaci e che, con la loro semplice assenza, potevano arrestare il lavoro, si amalgamassero *in pratica* ad organizzazioni di massa che avrebbero dato la maggioranza ai meno istruiti e ai meno combattivi. Se tali sindacati di massa sono oggi possibili e necessari, ciò è dovuto al fatto che la tecnica di lotta è mutata con la struttura di classe e che l'interscambiabilità degli operai qualificati costringe costoro ad adottare una politica di azione massiccia. L'uguaglianza tra i lavoratori deriva sia dai mutamenti nei mezzi di produzione sia dai compiti pratici che tali mutamenti imponevano : essa dunque è *vera*, vale a dire che si prova ad ogni istante per la sua efficacia. Ma sarebbe rimasta nel 1900 una presa di posizione idealista, perché il minimo sciopero poteva dimostrarne l'inefficacia. Come affermare l'uguaglianza, dal momento che *senza t manovali* si poteva vincere uno sciopero e *i manovali da soli* non potevano vincerne nessuno? E come dare lo stesso peso a tutte le opinioni, dal momento che i manovali d'allora - meno istruiti, più timidi e senza l'orgoglio profondamente rispettabile degli operai specializzati — costituivano *realmente* una massa inerte da scuotere e galvanizzare? Positivamente, d'altronde, l'umanesimo operaio si presentava come un compito assorbente e infinito : sappiamo, da cento monografie, a qual punto questi uomini lo prendevano sul serio. Bisognava perfezionarsi nel mestiere, istruirsi, istruire i manovali - si consideravano come responsabili, ciascuno della sua squadra - lottare, creare l'unità operaia e avvicinare il giorno della conquista del potere. Insomma, davano sviluppo senza soste, con passione, ad un mondo libero e pieno. E tale viva pienezza era, nello stesso tempo, colpita a morte: di fronte ai padroni spregevoli e incapaci d'esercitare un vero mestiere produttivo, circondati da manovali che avevano il compito di emancipare, identificavano l'uomo reale e completo con l'operaio specializzato; Quest'identificazione falsa (non rispetto ai padroni ma rispetto alle masse) era un limite insuperabile perché era *loro stessi* o, se si preferisce, l'espressione teorica e pratica dei loro rapporti pratico-inerti con gli altri operai. Ancora bisogna intendersi; per chi oggi finisce con l'intravedere l'eguaglianza assoluta nella sua efficacia pratica

come la sola relazione umana valida, la teoria 'è falsa in quanto paralizza e diventa destino : quando si pose il problema della struttura dei sindacati (mestieri o industria), la teoria e la pratica divennero false in quanto resistenza inerte a una riorganizzazione efficace; l'umanesimo operaio divenne falso quando condusse taluni sognatori sindacalisti a proporre la costituzione di un ordine operaio di cavalleria; il rapporto con i vassalli diventò falso quando alla docilità dei manovali si sostituì un malcontento crescente.. E soprattutto l'insieme ideologico e pratico che esprimeva la lotta di una classe strutturata dalla macchina universale divenne falso quando impedì ai sindacati di inquadrare e organizzare le nuove masse, prodotte, sin dagli anni che precedono il 1914, dalle prime macchine specializzate. Ma come la classe sfruttata avrebbe potuto combattere per un altro proletariato anziché per se stessa? E che era mai, per l'appunto, se non il proletariato strutturato nel suo essere dalla macchina universale e passivamente pervaso dall'idea materiale «lavoro-onore», che la sua *élite* interiorizzava in *praxis*? Decidendo di quel che erano, la macchina decideva di quel che potevano : essa toglieva loro persino la possibilità d'immaginare un'altra forma di lotta, mentre conferiva alla loro affermazione di se stessi, cioè alla reinteriorizzazione etico-pratica delle sue esigenze e allo sviluppo temporalizzante nell'azione delle strutture prefabbricate da essa, la forma della sola lotta efficace possibile in *quelle* circostanze contro *quel* padronato. L'Essere, qui, è insomma il Futuro prefabbricato come determinazione negativa della temporalizzazione. O, se si preferisce, appare *nell'azione* (per lo meno a taluni, nel corso di certe circostanze, per esempio di certi rapporti antagonisti con i manovali) come la sua contraddizione irrigidita e inafferrabile, come un'impossibilità di procedere oltre, di volere o di comprendere di più,' come una barriera incrollabile nella translucidità. In certo qual modo, infatti, il limite è dato e anche *interiorizzato* dalla *praxis* stessa (nell'esempio scelto, appare *all'interno* delle relazioni individuali : relazioni di lavoro, relazioni politico sociali, relazioni personali) dell'operaio specializzato e del manovale, è percettibile financo in un semplice saluto scambiato tra uno specializzato e un manovale, come la relazione fra le classi è visibile, nella stessa

epoca, nel saluto scambiato fra l'industriale e uno dei suoi operai. *Per noi* che apparteniamo ad un'altra società (sempre capitalista, ma le cui strutture sono determinate dalle nuove fonti d'energia, dalle nuove macchine e dalla produzione di massa), questi limiti interiorizzati si presentano come *sensu oggettivo* delle relazioni strutturali al tempo dell'anarcosindacalismo. Certo, non vediamo né capiamo questi uomini, e il *sensu* della loro *praxis* quotidiana e individuale, ci sfugge. Ma è dovunque manifesto, negli atti collettivi di cui la società ha conservato il ricordo, nelle istituzioni che essi hanno prodotto, nei conflitti di tendenza all'interno dei sindacati, nei discorsi che li esprimono e persino nelle fantasticherie di taluni giornalisti anarchici. Ho citato altrove formule di responsabili sindacalisti, affermantene tranquillamente che lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è tanto più vergognoso quanto più il lavoro è specializzato (se ne possono trovare mille). Il che significa, al limite, che lo sfruttamento di un manovale incolto — che non sa fare niente ma che si logora a trasportare enormi carichi da un capo all'altro dell'officina - non è del tutto ingiustificabile. E, soprattutto, ciò prova che essi non capivano davvero (qualunque cosa potessero dire e scrivere) che quel manovale analfabeta, forse imbecille, era un uomo di cui la società aveva deciso, prima della sua nascita, che non fosse un operaio specializzato. Dunque *per noi* il *sensu* è lampante : misura le nostre differenze, e lo capiamo *anche* in base ai *nostri* muri invisibili, cioè abbiamo una comprensione d'ogni limite pietrificato delle relazioni umane, in base al limite invisibile che reifica le nostre. E non dico che *per loro a priori* questo significato oggettivo non potesse venir realizzato : per esempio, i contatti di due società di struttura differente, benché *sempre degradanti* per la società sottosviluppata, inducono taluni gruppi, in quest'ultima, a definire certi rapporti, fin lì semplicemente *prodotti*, nella loro oggettività. Così *a priori*, se si supponesse - il che è storicamente assurdo - che, in nome di un altro sindacalismo, stabilentesi sulle basi della produzione di massa, in paesi di capitalismo avanzato, operai stranieri, nel corso di un dialogo internazionale, avessero segnalato agli anarco-sindacalisti talune strutture ossificate della *praxis* sociale, sarebbe ammissibile (o in ogni caso logicamente possibile) che certi gruppi - o certi individui -

ne avessero preso coscienza. Il che del resto non significa - tutt'altro - che avrebbero desiderato di modificarle ma, piuttosto, che sarebbero passate a quel genere d'attività secondarie che si potrebbero definire pratiche di giustificazione. In ogni modo, però, i contatti - tra proletari di struttura diversa — non potevano avere questa senso semplice all'inizio del secolo XX, nel momento in cui la seconda rivoluzione industriale si faceva senza conoscersi. Oggigiorno esistono, ma hanno assunto un altro senso (Francia: paese a lungo fermo nel suo sviluppo, classe operaia più omogenea in talune industrie-chiave, sempre gerarchizzata in altri settori. Stati Uniti : capitalismo avanzato, destino che, in Francia, il padronato malthusiano e la classe operaia rifiutarono a lungo). Resta il fatto che ogni limite pratico-inerte di una relazione umana ha sempre la possibilità astratta di svelarsi agli uomini che esso unisce come *Essere oggettivo* di questa relazione. Nel medesimo momento, però, l'esperienza che fanno di questo significato come *Essere reale* rivela loro che esso è sempre esistito, interiorizzato ma pietrificato, nella viva *praxis* e persino nel momento della soggettività. Sennonché, si presentava allora sia come inafferrabile nulla nel pieno sviluppo di un'attività reciproca, sia come qualificazione positiva di tale pienezza pratica (la sovranità vissuta nella relazione dello specializzato con il manovale come fondamento delle responsabilità del sovrano e anche della sua amicizia per il vassallo). E la scoperta dell'Essere è terrificante (perché si attua in genere nello scacco e nel conflitto) appunto perché rivela ciò che s'ignorava come ciò che si era sempre saputo, o, in altri termini, perché costituisce retrospettivamente le nostre ignoranze del nostro Essere, come definite e prefabbricate anch'esse da quell'Essere che siamo e che ignoriamo. Di modo che - e questo vale sia per il gruppo che per l'individuo - si può anche definire l'Essere inerte con il tipo d'opzione pratica che fa ignorare ciò che si è.

Ma conviene insistere *anzitutto* sul fatto che l'oggettività prefabbricata non impedisce alla *praxis* di essere libera temporalizzazione e riorganizzazione *efficace* del campo pratico in vista di fini scoperti e posti nel corso della *praxis* stessa. *Di fatto* l'anarco-sindacalismo è stato una lotta viva ed efficace, che si è fabbricata via via le sue armi e che ha

realizzato l'unità sindacale muovendo dalla dispersione; sembra pure, oggi, che la sua funzione storica sia stata appunto di suscitare, in seno alla classe operaia, i primi organi dell'unificazione. O. se si preferisce, esso s'identifica con la classe operaia stessa che, a un certo momento del suo sviluppo, produce, in forma rudimentale, i suoi primi apparati collettivi. Sennonché bisogna rendersi conto che questo tipo di unità gerarchica era già stato iscritto nella pluralità umana dalla macchina universale, in quanto essa aveva strutturato, con le sue esigenze, gruppi gerarchizzati di lavoratori e in quanto il superamento della molteplicità reale, degli antagonismi individuali, dei particolarismi locali, delle diffidenze, dell'inerzia, ecc., nella sua qualità di *praxis* totalmente umana (cioè necessitando di un'intelligenza teorica della situazione, di un'organizzazione del campo pratico, di sforzi costanti, di coraggio e di pazienza, dato che lo sviluppo pratico di un'esperienza apporta di per sé nuovi mezzi tecnici per superare la situazione, ecc.) non ha fatto che realizzare umanamente - ossia praticamente, dialetticamente - la sentenza emanata dalla macchina universale su *questo* proletariato. Ancora *bisognava* realizzarla : senza la *praxis* umana, la classe restava il collettivo inerte di cui parleremo nel prossimo paragrafo; ma la *praxis* umana, suscitata dalle strutture stesse del collettivo (vedremo, quando parleremo del gruppo, che cosa vuol dire il termine *suscitare*) poteva solo temporalizzare nell'unità di un'azione insieme organizzatrice e rivendicativa, come relazioni stabilite dagli uomini, le strutture che l'avevano resa possibile.⁵¹

Così abbiamo visto *l'essere di classe* come statuto pratico-inerte della *praxis* individuale o comune, come sentenza futura e pietrificata nell'essere passato, che tale *praxis* deve realizzare e in cui deve in sostanza riconoscersi, in un'esperienza nuova della necessità. Ma l'essere pratico-inerte ci è apparso come un momento reale dell'individuo o come statuto passivo di un gruppo attivo, oppure, inversamente, come la pseudo-unità attiva di un insieme materiale inerte. Se vogliamo capirlo meglio, bisogna fare ancora l'esperienza di una struttura nuova, condizionata dalle precedenti e che le condiziona a sua volta : infatti *l'essere di classe* non è solo, si è visto, un carattere di materialità insuperabile, esistente in qualità di materialità

superata in entità discrete e isolate le une dalle altre (come per esempio il colore dei capelli o la corporatura). In realtà *l'essere di classe*, lungi dal manifestarsi come *l'identità* di essere di realtà indipendenti, appare nell'esperienza come l'unità materiale degli individui o, se si preferisce, come il fondamento collettivo della loro individualità. Perciò gli esempi che abbiamo indicati cercano di mostrare che gli individui realizzano il loro stato di classe *gli uni attraverso gli altri* : sin dalla *praxis* elementare, sin dal lavoro in officina, *l'essere di classe*, in quanto esigenza pratico-inerte della macchina, viene a ciascuno da tutti i suoi compagni, così come dalla classe che lo sfrutta; o, meglio, viene a ciascuno dalla classe che lo sfrutta e dalle macchine che lo esigono tramite i suoi compagni ed il loro carattere universale di sfruttati. Contemporaneamente, *l'essere di classe* per ogni individuo si definisce come rapporto inerte (insuperabile) con i compagni di classe sulla base di talune strutture. Destino, Interesse generale (e anche particolare), Esigenza, Strutture di classe, Valori come limiti comuni, tutto questo ci rinvia necessariamente a un tipo di essere individuale che abbiamo descritto ma anche, tramite suo, a *un tipo di essere collettivo* come fondamento di ogni realtà individuale. Non si tratta qui di quelle collettività attive che si organizzano in vista di un risultato definito e che studieremo più avanti sotto il nome di gruppi. Né di quegli insiemi che sono *insieme* a caldo e a freddo, come un esercito, poiché hanno sia l'attività pratica e storica di un'organizzazione sia la materialità inerte di un'istituzione. Ma, più profondamente ancora, quale base di ogni individuazione come di ogni unione, di un *essere collettivo inerte* come *materialità inorganica e comune* di tutti gli individui di un certo insieme. Proprio questo in fondo si vuol dire quando si parla di classe. Giacché per essa non s'intende anzitutto, né l'unificazione attiva di tutti gli individui in seno ad organizzazioni che loro stessi hanno prodotto, né l'identità di natura di una collezione di prodotti separati.

Il primo senso, infatti, non potrebbe applicarsi sempre, e nemmeno spesso, all'esperienza : numerose contraddizioni, nate da circostanze storiche, hanno sovente per risultato profonde divisioni in seno ad una stessa classe. Senza dubbio il proletariato potrebbe tendere verso l'unità di una *praxis*

collettiva, se le organizzazioni che esso genera - in Francia per esempio — riuscissero a realizzare l'unità sindacale. Ma, quando è rappresentato da partiti e da sindacati che si fanno la guerra, bisogna rinunciare a chiamarlo proletariato? L'esperienza di ciascuno prova il contrario, perché si parla *di divisioni della classe operaia*, il che rinvia dunque a un'unità più profonda ancora, sulla cui base essa produrrà, in determinate condizioni, la sua unità attiva come integrazione sempre più spinta (e totalizzazione) o le sue divisioni come lacerarsi di una totalità già esistente. O meglio : nessuno si sogna di dichiarare che, per il fatto che tali divisioni esistono, la classe operaia ceda il posto a vari gruppi di sfruttati, più opposti dai loro obiettivi e dalle loro tattiche, che uniti dallo sfruttamento comune. Si dice che tali divisioni *rischiano di ridurre la classe operaia all'impotenza*. Le' divisioni appaiono dunque come accidenti, la cui gravità è certo notevole *per la pratica*, ma che non possono riguardare la sostanza fondamentale che è *una*. E non si può rispondere che tale sostanza non esiste, che esistono solo individui minacciati da un medesimo destino, vittime delle medesime esigenze, aventi lo stesso interesse generale, ecc., perché appunto l'insieme delle strutture del campo pratico-inerte condiziona necessariamente l'unità sostanziale dell'essere-fuori-di-sé degli individui e perché, inversamente, tale essere-fuori-di-sé, come unità sostanziale e negativa sul terreno dell'Altro, condiziona a sua volta le strutture del campo. D'altra parte, però, non potrebbe trattarsi di quelle realtà gelatinose e più o meno vagamente pervase da una coscienza super-individuale, che un organicismo vergognoso cerca ancora di reperire, contro ogni verosimiglianza, in questo campo rude, complesso ma contrastato dall'attività passiva, in cui vi sono organismi individuali e realtà materiali inorganiche. In realtà, se gli individui si fondono tutti insieme in un certo essere comune, ciò non potrà avvenire che nel campo pratico-inerte e *in quanto per l'appunto essi non sono* organismi individuali o, se si preferisce, in quanto la materialità lavorata si rende sintesi (o falsa sintesi) del loro *essere-fuori-di-sé-in-essa*. E' quanto il linguaggio sottolinea chiaramente allorché dice che un individuo è nato *nella* classe operaia, o che *proviene dal* proletariato (se ne è uscito), o che vi *appartiene*, come se la classe fosse insieme matrice, ambiente

e una specie di pesantezza passiva (si parla di *viscosità* di classe, per indicare le possibilità che un figlio d'operaio può avere di uscire dalla classe operaia). Insomma, la classe come essere collettivo è in ciascuno nella misura in cui ciascuno è in essa e, prima di «organizzarsi» e di «creare i suoi apparati», si rivela sotto l'aspetto contraddittorio di una sorta d'inerzia comune come sintesi della molteplicità. Tali considerazioni, che bastano di solito ai sociologi, non possono evidentemente fondare l'intelligibilità delle *socialità* fondamentali. Occorre abbandonare le vaghe descrizioni e tentare di spingere l'esperienza dialettica *fin qui*. Ma, sebbene la *classe*, come struttura fondamentale, figuri a un certo livello della sostanza di cui i gruppi e le *socialità* passive sono le determinazioni, sebbene tutti i raggruppamenti umani, nel periodo attuale, esprimano in un modo o nell'altro questa sostanza o manifestino - in sé e nella loro inerzia o nella loro *praxis* - la scissione in classi della società, non cercheremo immediatamente di definire la *socialità* pratico-inerte di classe. Esamineremo i raggruppamenti più apparenti, più immediati e più superficiali del campo pratico, così come si presentano nell'esperienza quotidiana. Appunto perché molti di loro si producono come semplice determinazione interna di una sostanza a cui sono omogenei, possono essere considerati formalmente, non in quanto sono così o così, ma in quanto sono di per sé esseri sociali nel campo pratico-inerte: ci manifesteranno da soli quel che si potrebbe chiamare la loro intelligibilità ontologica e potremo in un secondo tempo, con il loro aiuto, cogliere e fissare quella realtà più fondamentale che è la classe. In *Questioni di metodo*, questi esseri sociali inorganici li ho chiamati *collettivi*.

Note

1. In realtà, vedremo che cominciano a interiorizzare la *nostra* Storia, perché hanno subito passivamente come evento storico l'impresa coloniale. Ma non è una reazione alla *loro* penuria che li rende storici.

2. La *penuria* è ambito, come vedremo, in quanto è

rappòrto unitario di una pluralità d'individui. In altri termini, è relazione individuale e ambiente sociale.

3. Ho detto e ripeto che vedremo più avanti le istituzioni sociali come la scelta stratificata e inerte che una società fa dei suoi morti (naturalmente questo è solo *uno* degli aspetti dell'istituzione). Ma anche quando questa scelta è operata, anche quando una classe oppressa e sfruttata deve sopportarla, l'indeterminazione resta all'interno di tale classe e al livello degli individui.

4. Va qui precisato che il termine francese corrispondente a «penuria» è *rareté*, (N.D.T.)

5. «Scarso» è qui aggettivo di «penuria» (che infatti equivale a «scarsità»). (N.D.T.)

6. Nel testo: *ouvriers professionnels*. Cogliamo l'occasione per precisare che, in conformità con la terminologia tecnica ormai costituitasi, tradurremo sempre «ouvrier professionnel» e «ouvrier qualifié» con «operaio specializzato», e «ouvrier spécialisé» con «operaio qualificato» (analogo criterio, beninteso, verrà adottato per i termini derivati), (N.D.T.)

7. Avendo Marx costruito la dialettica materialista in base agli economisti borghesi della penuria e contro di essi, la discussione che segue, per quanto possa sembrare una digressione, è necessaria: essa mira a reintegrare la penuria come *fatto umano* (e non come cattiveria di una Natura matrigna) nella Storia umana.

8. *Risposta a Nicola Mikhailovski* (1877), citata da Maximilien Rubel, *Karl Marx*, pp. 426-427. Si tratta di mostrare che la proletarizzazione della plebe romana nonostante la sua analogia con la proletarizzazione di una parte dei paesi contemporanei non produce gli stessi risultati e che, di conseguenza, la marcia della Russia verso il socialismo sarà diversa da quella dei paesi capitalisti progrediti.

9. *Manifesto del Partito Comunista*, di Karl Marx e Friedrich Engels, Torino, Einaudi, 1953, p. 94.

10. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Roma, Editori Riuniti, 1950, p. 179.

11. *Idem*, pp. 178-179.

12. Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 306.

È curioso, oltre alle contraddizioni che noto più avanti, che governo e giustizia possano venir considerati come generatori

della classe quando s'è sostenuto altrove, con più ragione, che la classe dominante produce lo Stato come suo organo. Probabilmente non c'è contraddizione, ma questa «circolarità» è assai dubbia. Una classe sviluppantesi in base alla sua sovranità politica e giudiziaria non può avere i caratteri tipici dei proprietari fondiari o dei borghesi dell' *Ancien Regime*. .

13. «New-York Tribune», 9 febbraio 1853, cit. da Rubel, *op. cit.*, p. 298.

14. *Ibidem*.

15. Bisogna qui intendere che la riscoperta della penuria nell'esperienza non pretende affatto di opporsi alla teoria marxista, né di completarla. È d'un altro ordine. La scoperta essenziale del marxismo è che il lavoro, come realtà storica e come utilizzazione di strumenti determinati in un ambiente sociale e materiale già determinato, è il fondamento reale dell'organizzazione delle relazioni sociali. Questa scoperta *non può più* venir rimessa in discussione. Noi invece mostriamo che là possibilità che tali relazioni sociali diventino contraddittorie deriva anch'essa da una negazione inerte e materiale che l'uomo reinteriorizza; inoltre, che la *violenza* come rapporto negativo di una *praxis* con un'altra caratterizza il rapporto immediato di tutti gli uomini, non come azione reale, ma come struttura inorganica reinteriorizzata dagli organismi, e che la possibilità della reificazione è data in tutti i rapporti umani, anche in periodo precapitalista, persino nei rapporti familiari o d'amicizia. Quanto alla penuria in se stessa, essa ha una dialettica formale che abbiamo delineato (penuria del prodotto, penuria dell'utensile, penuria del lavoratore, penuria del consumatore) ed una dialettica storica e concreta di cui non abbiamo niente da dire, perché spetta agli storici reperirne i momenti. Bisognerebbe, infatti, mostrare il doppio passaggio (sotto l'influsso della produzione stessa) dalla penuria, come carattere eccedentario di ciascuno rispetto a tutti, alla penuria come designazione, da parte della società, di gruppi di produttori sotto-consumatori (a questo punto, il rapporto diventa *violenza* tra i gruppi. Non in quanto sia stato per forza stabilito dalla violenza - Engels ha ragione - ma perché è in se stesso rapporto di violenza tra uomini violenti), e dalla penuria assoluta, come una certa impossibilità, per tutti i membri del gruppo, desistere insieme in talune determinate condizioni

materiali, alla penuria relativa, come impossibilità per il gruppo, nelle circostanze date, di crescere al di là di un certo limite, senza che cambino il modo o i rapporti di produzione (cioè della penuria di nuovo assunta come liquidazione discreta degli improduttivi all'interno di una società data e secondo certe regole oltre che, *in pari tempo*, come scelta dei produttori sotto-alimentati). Tale penuria relativa, che ha anch'essa una dialettica storica (ossia una storia intelligibile), passa, nelle società divise in classi, al livello *d'istituzione*. Lo studio analitico delle istituzioni di penuria si chiama economia politica. Tutto ciò equivale a dire che, concedendo alla penuria la sua importanza, non si ritorna a non so quale teoria premarxista della preminenza del fattore «consumo», ma si sprigiona la negatività come motore implicito della dialettica storica e le si riconosce la sua intelligibilità. *Nell'ambito della penuria* tutte le strutture di una società determinata poggiano sul suo modo di produzione.

16. Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 198.

17. Non si tratta qui di ritornare all'hegelismo e di fare dello Schiavo la *Verità* del Signore. Oltre all'aspetto idealista del famoso passo su «Il Signore e lo Schiavo», si potrebbe rimproverare a Hegel d'aver considerato *il* Signore e *lo* Schiavo, cioè insomma, attraverso l'universale, le relazioni d'un signore qualunque con il *suo* schiavo, indipendentemente dai loro rapporti con gli altri schiavi e gli altri signori. In realtà, la pluralità dei signori e il carattere seriale di ogni società fanno sì che il Signore in quanto tale, pur conservando i termini dell'idealismo, trovi *un'altra verità* nell'insieme della sua classe. Gli schiavi sono la verità dei signori, ma anche i signori sono la verità dei signori, e queste due verità si contrappongono come le due categorie d'individui. Del resto - eccettuata l'epoca del cospicuo concentramento dei beni fondiari a Roma, e da allora in poi — *Il Signore lavora anche lui*. Così il problema non sta più nel confrontare un ozioso capriccio al lavoro nella sua forma servile (che in tal modo diventa il lavoro totale) ma, in un artigiano greco, per esempio, il lavoro libero (che resta manuale) e il lavoro servile, che ne è la condizione (ma che non è più *tutto* il lavoro, nel senso che si affidano allo schiavo soltanto gli incarichi faticosi e che non richiedano abilità particolare). Che lo schiavo detenga il segreto del signore, è

vero piuttosto nella misura in cui il destino del suo lavoro è di avvicinarsi al momento in cui verrà a costare più di quanto non renda, determinando, in tal modo, la rovina del mondo antico.

18. Dopo il superamento, la totalizzazione diventa anch'essa particolare come oggettivazione alienata e in rapporto alle strutture superate che non hanno cessato di esistere *anche* in libertà (cioè nel condizionamento rigoroso delle loro determinazioni reciproche e a prescindere da ogni superamento). Dimodoché la totalizzazione particolare è oggetto con le altre di un nuovo superamento totalizzante di cui dovremo parlare. Per fare un esempio, mi permetto di rinviare il lettore alle osservazioni che ho fatto sugli studi di Kardiner (in particolare l'inchiesta sugli indigeni delle Isole Marchesi).

19. Cfr. quanto abbiamo detto più sopra sulla controfinalità.

20. Evidentemente si può capire l'esempio che ho scelto solo nell'ambito della penuria e come uno spostamento di quest'ultima.

21. La straordinaria separazione, in Cina, dei lavoratori rurali, che il sistema delle cooperative sta facendo sparire solo ora, è ovviamente connessa al carattere primitivo delle tecniche ed al loro ristagno, fatti che condizionano e traducono un certo sistema di relazioni sociali e un certo modo di proprietà. Ma sebbene lo sfruttamento come alienazione s'isciva con le sue peculiari particolarità nella materialità e si mescoli indissolubilmente all'alienazione per ricorrenza, questa non è riducibile a quello: il primo definisce il rapporto fra le forme di produzione e le forze produttive in una società storica e concreta; la seconda, per quanto compaia solo a un certo livello tecnico nell'aspetto considerato, è un tipo permanente di separazione, *contro cui* gli uomini si uniscono e che li insidia anche nella loro unione.

22. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, p. 413. Tutta la trattazione che segue è solo un commento di questa stupenda opera. Cfr. soprattutto la seconda parte: «Destins collectifs et mouvement d'ensemble», cap. II, «Les économies».

23. Braudel, *op. cit.*, pp. 374-375.

24. In ciò consiste la profondità del famoso titolo che Zola ha dato ad uno dei suoi romanzi: *La Bête humaine*, è la macchina umanizzata ed è l'uomo con i suoi bisogni animali, è l'uomo in preda alla macchina ed è la macchina che prende a prestito dall'uomo una vita parassitaria.

25. Avremo modo di ritornare su tali *imprese* collettive in quanto *fanno* la storia: per ora ci mancano gli strumenti per suscitare la *genesì*.

26. Invece, non sarebbe venuto in mente a nessuno, nel 1792, di considerare gli assegnati come una merce. Siccome, tuttavia, la teoria metallista era al culmine della sua fortuna, li si considerava segni fiduciari *garantiti da una moneta-merce*, che serviva anch'essa da mediazione tra il biglietto e i buoni nazionali.

27. Marx ha scritto nel *Capitale*: «Per Hegel, il processo del pensiero di cui egli fa, sotto il nome di idea, un soggetto autonomo, è il creatore della realtà, la quale ne è soltanto il fenomeno esterno.. Per me, il mondo delle idee non è che il mondo materiale trasposto e tradotto nello spirito umano.» Siamo senz'altro d'accordo, ma a condizione che si aggiunga: e tale mondo materiale ha già trasformato e tradotto la *praxis* umana nel suo proprio linguaggio, cioè in termini d'inerzia. La moneta-merce è una materia opaca nella testa di un ministro spagnolo nell'esatta misura in Cui, *nella moneta d'oro*, è un'idea.

28. E, beninteso, esprime l'atteggiamento di una classe; ma non abbiamo ancora gli strumenti per pensare l'azione e gli interessi di una classe. Cfr. più avanti.

29. Una delle mistificazioni del plusvalore sta nel fatto che si sostituisce il tempo morto delle ore-lavoro al tempo concreto e umano del lavoro reale, ossia di un'impresa umana e totalizzatrice. Marx lo dice senza insistere. Vi ritorneremo altrove.

30. Ritroveremo la trasformazione della materia e la materializzazione dell'umano nell'individuo medesimo con il marginalismo. In tale prospettiva, i desideri e i bisogni della persona si oggettivano e si alienano nei valori d'uso della cosa in cui tali valori si rendono quantità. Ma, nello stesso tempo, le «dosi» non si limitano più a coesistere come monete in una calza di lana: o piuttosto la coesistenza diventa relazione

interna; la «dose marginale» — quella che possiede il valore d'uso più basso - determina il valore di tutte le altre. Non ci troviamo però di fronte a una sintesi reale, ma a un'interiorizzazione fantasma: in una sintesi reale, il rapporto si stabilirebbe tra parti reali, concrete e individuate. Nel marginalismo, *l'ultima dose è qualsiasi*: sulle dieci monete d'oro che posseggo, ciascuna può essere considerata come quella che spenderò per ultima; su dieci operai assunti da un padrone, ciascuno può essere considerato *l'ultimo* e il suo lavoro può sempre venir inteso secondo la sua *produttività marginale*. In realtà, ciò che rende commutativo questo rapporto d'interiorità è la materializzazione del bisogno, il quale, attraverso la decomposizione prodotta dalla legge di Gossen, impregna del suo progetto unitario la somma delle *dosi* materiali. La verità del marginalismo non è né *fuori*, nella quantità pura, né *dentro*, nella sfera del «psicologico»: è invece nella scoperta dialettica di un continuo scambio tra interiorità ed exteriorità che fonda una pseudo-matematica* su una pseudo-psicologia e che cristallizza il tempo vissuto del bisogno soddisfatto in un ordinalismo segreto del cardinale.

31. «Nel 1559... Don Juan de Mendoza ha autorizzato una perquisizione dei passeggeri che le sue galere trasportavano dalla Catalogna in Italia. Risultato, il sequestro di 70.000 ducati, la maggior parte dei quali apparteneva a mercanti genovesi.» (Braudel, *op. cit.*, p. 376.)

32. W. Biemel, *Il concetto del mondo in Heidegger*, pp. 85-86. Biemel aggiunge che, negli scritti posteriori a *Sein und Zeit*, «H. parte dall'Essere per arrivare a un'interpretazione dell'uomo. (*Ibid.*) Tale metodo l'accosta a quel che abbiamo chiamato la dialettica materialista del di fuori: anch'essa parte dall'Essere (la Natura senza addizione estranea) per arrivare all'uomo; anch'essa considera la conoscenza-riflesso come «apertura all'Essente mantenuta nell'uomo dal già-stato».

33. Waelhens, *Phénoménologie et Vérité*, p. 16.

34. È quanto il primitivo avverte immediatamente allorché teme e riverisce nella freccia o nell'ascia la propria potenza divenuta malefica e rivolta contro di lui. In tal senso, non è il caso di stupirsi di quelle cerimonie religiose in cui si attribuisce un potere soprannaturale ad armi di cui la tecnica e l'esperienza rivelano ogni giorno l'efficacia. Quest'efficacia,

infatti, è sia la cristallizzazione di un lavoro umano (del lavoro di un altro) sia l'indicazione stereotipata di una condotta futura. Così, nella fusione fra l'Altro e se stesso in una specie d'eternità, nel possesso del cacciatore dovuto alle capacità tecniche del fabbro e finalmente nella pietrificazione di entrambi, il primitivo scorge un potere benefico e insieme una minaccia; sotto *l'utilensilità* della materia lavorata egli indovina una segreta ostilità. Tale contraddizione, come è noto da un pezzo, caratterizza il rapporto con il sacro.

35. Vedremo più avanti l'individuo permearsi d'inerzia con il giuramento. L'esigenza diventa possibile.

36. Nelle società socialiste la descrizione rimarrebbe valida, almeno, per certe officine e in certe condizioni.

37. Sembra infatti che abbiano sofferto, più ancora che della sconfitta e della servitù, del passaggio *senza transizione* dalla vita nomade al lavoro sedentario del contadino.

38. Tali esigenze sono già oggettive nel mondo sociale del secolo XVI poiché Hero, Porta, Caus e Cardan le hanno tutte colte *praticamente*, in quanto esse suggeriscono l'impiego del vapore.

39. Colonie, paesi sotto-sviluppati che vendono il grano contro prodotti manufatti, ecc.

40. Nel testo: «d'intérieur». Purtroppo nella traduzione è impossibile conservare il gioco di parole tra «vie intérieure» e «vie d'intérieur». (N. D. T.)

41. In realtà, altri fattori intervengono, ed il calcolo è molto più complicato, perché bisogna tenere conto, attraverso la clientela, di tutta l'economia nazionale e del suo orientamento. Resta comunque il fatto che la previsione e le scommesse nel settore ristretto hanno un'autonomia parziale e che, d'altra parte, al livello della congettura, la fabbrica considerata ritrova se stessa come altra.

42. Lo sciopero come rifiuto collettivo di far uso delle macchine rende queste — in quanto esigono un certo tasso di produzione in circostanze definite — armi dei lavoratori contro il padrone e, più lo sciopero persiste e promette di riuscire, più il padrone scopre a sua volta il proprio destino come possibilità lontana (se non per lui, almeno per le generazioni avvenire) e futura attraverso l'interesse presente.

43. In questo senso, i monopoli, i cartelli, le intese, in

quanto definiscono - così come l'intervento dello Stato - il regime semi-concorrenziale in cui viviamo, derivano sia dalla trasformazione dei mezzi di produzione (energia elettrica, ecc.), sia dalla classe operaia stessa, in quanto diventa, in tal modo, uno degli sbocchi essenziali della produzione di massa. Va comunque rilevato che si tratta di un tentativo dell'industria per nascondere una contraddizione strutturale del processo capitalista in sé. I produttori si trovano ad essere, in se stessi e come consumatori, il destino del capitale, proprio nella misura in cui la necessità per il capitalista di reinvestire la maggior parte del profitto nell'impresa ha il doppio e contraddittorio risultato di aumentare la produzione e di diminuire il potere d'acquisto globale delle masse operaie. Così il destino degli operai, in quanto negazione del loro livello di vita da parte della macchina, diventa il destino della macchina (nel campo sociale del capitalismo) in quanto negazione della possibilità di smerciare i suoi prodotti; e questo destino è subito attraverso *crisi*. Senza dubbio una politica di alti salari nel quadro di una produzione di massa diretta (il che implica la negazione almeno parziale del regime concorrenziale) è stata, attraverso la «seconda rivoluzione industriale», uno sforzo organizzativo cosciente del padronato, in taluni settori industriali e nei paesi più progrediti, per superare la contraddizione profonda del processo capitalista, facendo dei produttori stessi i consumatori dei loro prodotti. A questo livello dell'esperienza, un nuovo conflitto teorico opporrà i marxisti (i quali pensano che la contraddizione sia solo mascherata) e i tecnocrati (i quali pretendono che sia superata). Non è questo il luogo di esaminarla. Si trattava solo di mostrare il rovesciamento che trasforma per il capitalista il destino del proletario (persino nella miseria subita) in destino del capitalismo, sul terreno stesso del consumo.

44. Dato che ogni mezzo è fine provvisorio, è ovvio che l'esperienza della necessità non si compia al termine dell'azione ma durante lo svolgersi della *praxis*.

45. Ciò che Heidegger ha chiamato «essere delle lontananze» è (appunto questa necessità per l'agente pratico di scoprire se stesso nell'inorganico organizzato come essere materiale, questa oggettivazione necessaria come presa di possesso di sé attraverso il mondo e fuori di sé nel mondo. Ma

va soprattutto notato che l'agente si scopre in primo luogo come oggetto reale della propria *praxis* in un ambito che non è quello della sua vita pratica, ovvero che la sua conoscenza di sé stesso è conoscenza di sé in quanto inerzia contrassegnata da un sigillo (mentre invece egli è, in realtà, il processo in base al quale supera il condizionamento materiale compiendo l'atto di sigillare l'inorganico). Quindi l'agente pratico è un organismo autosuperantesi in virtù di un'azione, e la cui oggettiva presa di possesso di sé lo rivela come oggetto inanimato, risultato di un'operazione, sia che si tratti di una statua, di una macchina o del suo stesso interesse particolare. Per chi ha letto *L'Essere e il Nulla*, dirò che il fondamento della necessità è pratico: è il Per-Sé, come agente, in quanto si scopre anzitutto come inerte o, tutt'al più, pratico-inerte nell'ambito dell'In-Sé. Si può dire, infatti, che la struttura medesima dell'azione come organizzazione dell'inorganico rimandi in primo luogo al Per-Sé il suo essere alienato come Essere-in-sé. Questa materialità inerte dell'uomo come fondamento di ogni sua conoscenza di sé è dunque, in pari tempo, una alienazione della conoscenza e una conoscenza dell'alienazione. La necessità consiste per l'uomo nel cogliersi originariamente Altro da quel che è e nella dimensione dell'alterità. Certo, la *praxis*, si dà i propri lumi, ossia è sempre coscienza (di) sé. Ma tale coscienza non-tetica non può nulla contro l'affermazione pratica che *io* sono quel che ho fatto (e che mi sfugge costituendomi di conseguenza come un altro). È appunto la necessità di questa relazione fondamentale a permettere di capire perché l'uomo *si progetti*, come ho affermato, nell'ambito dell'In-Sé-Per-Sé. L'alienazione fondamentale non dipende, come a torto *L'Essere e il Nulla* potrebbe far credere, da una scelta prenatale, bensì deriva dal rapporto univoco d'interiorità che unisce l'uomo come organismo pratico all'ambiente circostante.

46. *Idéologie allemande* (ed. frane, tradotta da Molitor), I parte, p. 223.

47. «Temps modernes», n. spec. dedicato alla Sinistra, p. 1647.

48. Marx, *ibid.*, p. 233.

49. Frase idiomatica francese che, per ovvie ragioni di contesto, non avremmo potuto tradurre liberamente. Abbiamo

preferito mantenere l'originale, per non dover ricorrere ad una traduzione letterale come: «Ci hanno davvero *avuti*.» (N. D. T.)

50. Ho detto «l'operaio del secolo XIX» perché, sempre più, gli economisti contemporanei ostentano di considerare il salario come la parte di reddito nazionale socialmente attribuita a ciascuno. Ci si potrebbe chiedere se tale concezione etica del salario - fondata sulle vecchie teorie solidariste - abbia un altro vantaggio oltre a quello di annegare il pesce - cioè passare sotto silenzio la lotta di classe - se, effettivamente, gli assegni familiari, le assicurazioni sociali, ecc., non rappresentassero quella che si potrebbe chiamare una *parte sociale* del salario. Bisogna tuttavia rilevare che la società intera è *anche* così ben lontana dal sopportare tale apporto nazionale. Ad ogni modo, l'operaio contemporaneo presenta caratteri generali completamente diversi, in parecchi settori, da quelli delle generazioni anteriori. Ma il problema dell'essere-di-classe, ciò nonostante, non muta in quanto problema logico e dialettico di razionalità.

51. Benché' non rientri nel nostro argomento, è il caso di rilevare che il valore (nel senso *etico* del termine e non nel senso economico, per quanto il primo trovi fondamento nel secondo) è esattissimamente l'unità contraddittoria della *praxis* (come libero superamento autoponentesi in possibilità indefinita di tutto superare nella translucidità dell'azione creatrice) e dell'esigenza come insuperabile futuro. Della pura *praxis*, il valore conserva la translucidità della libertà autoponentesi; ma *in quanto* il fine progettato è *di fatto* un significato inerte e insuperabile dell'avvenire prefabbricato, il valore assume un essere passivo indipendente. Anziché essere la semplice *praxis* che si dà le sue leggi (il che lo priverebbe del carattere di exteriorità interiore o, se si preferisce, di trascendenza nell'immanenza, e lo ridurrebbe alla semplice presa di coscienza), si isola. Ma, siccome la sua inerzia deve renderlo *insuperabile* e siccome il suo carattere pratico-inerte è l'*insuperabilità*, esso · si pone come l'unità trascendente di tutti i superamenti possibili, ossia il termine insuperabile - perché situato all'infinito - verso cui ogni azione supera le condizioni materiali che la suscitano. Nel caso dell'umanesimo anarcosindacalista, per esempio, il lavoro qualificato diventa *il valore umano*, non appena le condizioni che lo rendono necessario

impediscono persino di concepire un altro modo d'essere che si costituisca sulla squalificazione del lavoro. Se prendesse coscienza di sé, senza limite *a priori* e come semplice agente storico, il lavoratore specializzato scoprirebbe certo il proprio lavoro come sviluppo dialettico e translucido della *pyaxis* umana in un regime di sfruttamento, insomma come l'attuarsi storico e datato della sua realtà d'uomo. Ma il lavoro diventa in se stesso insuperabile quando si rivela in pari tempo come altro, cioè quando la *praxis* attuale del lavoratore si autocostruisce come doventesi realizzare *altra da sé*, quale particolare incarnazione di un significato inerte che, seppure incarnato, le rimarrà estraneo, ossia resterà come il segno di tutti i superamenti. Tuttavia il valore si distingue dall'esigenza. Si tratta di due strutture differenti, all'interno di un medesimo processo. Il carattere imperativo dell'esigenza deriva dal fatto che la materialità è animata dalla *praxis* dell'altro e che io scopro tale *praxis* come umana e insieme estranea: essa mi significa e mi attende, ma non è *mia*, sono anzi io ad essere suo. Invece il valore sta in un doppio movimento, per cui la scoperta della *mia praxis*, nel suo libero svolgimento, si pone come *altra* nell'immanenza, e la scoperta di un significato avvenire come inerzia rinvia necessariamente alla *mia* libertà. In ambedue i casi, la struttura originaria è la materialità lavorata come nesso tra gli uomini e la *praxis* come assorbita e rovesciata da tale materia. Però nel primo, il rovesciamento mi *significa* direttamente in quanto sono *il mezzo di realizzare* un fine materiale; nel secondo, che si trova ad un altro livello d'esperienza, colgo *anzitutto* la *mia praxis*, ma la colgo *in quanto*, nella sua libertà stessa, si supera verso l'Essere-Altro di ogni *praxis*-, e, di conseguenza, in quanto un limite *subito e creato* la permea di materialità. Questa nuova struttura implica che l'esperienza della *praxis* come creatrice (o realizzatrice) di valore sia originaria: nessuna contraddizione, stavolta, ma piuttosto la coscienza (alienata) che c'è identità fra la *praxis* stessa, al suo più alto grado di translucidità cosciente, ed un certo significato inerte che l'assorbe e le conferisce lo stato pratico-inerte di materialità. Insomma, il valore non è l'alienazione del fine o dell'oggettività realizzata, ma è l'alienazione della *praxis* stessa. O, se si preferisce, è l'essere pratico-inerte dell'agente pratico. Ciò significa, dal punto di

vista dell'etica, che i valori sono collegati all'esistenza del campo pratico inerte, vale a dire all'inferno come negazione della sua negazione (il che dimostra che la loro pseudopositività è del tutto negativa) e che se — questione che esamineremo nel momento dell'esperienza progressiva - deve esserci una liquidazione possibile di tali strutture, i valori scompariranno con esse per svelare di nuovo la *praxis* nel suo libero svolgimento, come sola relazione etica dell'uomo con l'uomo, in quanto insieme dominano la materia. Quel che costituisce l'ambiguità di ogni morale passata e di ogni morale attuale, è che la libertà come relazione umana si autorivela, nel mondo dello sfruttamento e dell'oppressione, contro questo mondo, e come negazione del disumano *attraverso i valori*, ma vi si autorivela alienata e vi si perde e, *grazie ai valori*, realizza, malgrado tutto, l'esigenza insuperabile che l'essere pratico-inerte le impone, pur contribuendo, malgrado tutto, ad un'organizzazione che reca in sé le possibilità di riorganizzare il campo pratico-inerte (almeno sulla base di circostanze nuove). Ogni sistema di valori poggia sullo sfruttamento e sull'oppressione; ogni sistema di valori nega effettivamente lo sfruttamento e l'oppressione (anche i sistemi aristocratici, se non esplicitamente, almeno per loro logica interna); ogni sistema di valori conferma sfruttamento ed oppressione (anche i sistemi costruiti dagli oppressi, se non nell'intenzione, almeno nella misura in cui sono sistemi); ogni sistema di valori, in quanto sostenuto da una pratica sociale, contribuisce direttamente o indirettamente a preparare dispositivi e apparati che, venuto il momento (per esempio, in base ad uno sconvolgimento delle tecniche e degli utensili) consentiranno di negare *quella* oppressione e *quello* sfruttamento; ogni sistema di valori, al momento della sua efficacia rivoluzionaria, cessa di essere sistema, ed i valori cessano d'essere valori perché traevano questo carattere dalla loro insuperabilità, e le circostanze, sconvolgendo le strutture, le istituzioni e le esigenze, li trasformano in significati superati: i sistemi si riassorbono nelle organizzazioni che hanno creato e queste, trasformate dallo sconvolgimento del campo sociale, si integrano a nuove azioni collettive, eseguite nell'ambito di nuove esigenze, e scoprono nuovi valori. Ma si può rimproverare ai marxisti d'aver confuso i sistemi di valori con

la loro espressione nel linguaggio e con le morali inventate da intellettuali sulla base di quei sistemi. è facile allora vedervi solo un riflesso morto della pratica. Confondendole con i termini filosofici che le designano, il marxismo si è sbarazzato di un problema difficile: quello di render conto della loro struttura. Sennonché, proprio perciò, si abbandona senza difesa al moralismo, perché non può renderne conto. Nulla è più sorprendente, per esempio, del moralismo profondo della società russa (che niente autorizza a confondere con la *praxis* collettiva che costruisce, attraverso contraddizioni nuove, una società socialista). In U.R.S.S., talune nozioni, comuni a tutti (in particolare quella di *vita*, sia come valore da preservare, sia come fonte etica di ogni esperienza), sono espressamente presentate *come valori*, a tutti i livelli di tale società. Per renderne conto, il marxismo deve comprendere che il valore è prodotto al livello della *praxis* elementare (individuale e collettiva) come questa *praxis* stessa, in quanto coglie i propri limiti sotto la falsa apparenza di una pienezza positiva e insuperabile. Noi qui tentiamo di mostrare che tutte le pretese sovrastrutture sono già contenute nell'infrastruttura, come struttura del rapporto fondamentale dell'uomo con la materia lavorata e con gli altri uomini. Se le vediamo apparire poi e porsi per sé, come momenti astratti e come sovrastrutture, è solo perché un processo complesso le rifrange attraverso altri campi e, in particolare, nel campo del linguaggio. Ma *non un'idea, non un valore, non un sistema* sarebbero concepibili, se non fossero già contenuti, a tutti i livelli dell'esperienza e sotto forme variabili, in tutti i momenti dell'attività e dell'alienazione, ad un tempo come segno, come esigenza nell'utensile e come rivelarsi del mondo attraverso questo utensile mediante il lavoro, ecc.

Si tratterebbe piuttosto di una logistica. Niente impedisce, infatti, di costruire una simbolica non appena si siano definite relazioni universali di pseudo-interiorità. Basta che l'esteriorità diventi presente per qualche lato. L'autentica interiorità dei rapporti, ossia l'appartenenza concreta della parte individuata al tutto, resta assolutamente refrattaria alla simbolizzazione. In altri termini, taluni momenti della dialettica sono suscettibili di venir espressi da un'algebra; ma la dialettica, nel suo movimento reale, è aldilà di ogni matematica.

D. I collettivi

Gli oggetti sociali (chiamo così tutti gli oggetti che hanno una struttura collettiva e che, in quanto tali, devono essere studiati dalla sociologia) sono, almeno per la loro struttura fondamentale, esseri del campo praticoinerte; il loro essere sta quindi nella materialità inorganica in quanto è anch'essa, in tale campo, pratico-inerzia. Non consideriamo qui quegli esseri materiali (già *prodotti del lavoro umano*) che si chiamano segni di raccordo o simboli d'unità : ma intendiamo riferirci a realtà pratiche e già provviste di esigenze, in quanto realizzano in se stesse e mediante se stesse l'interpenetrazione *in sé* di una molteplicità di individui disorganizzati e in quanto producono in sé ciascuno di questi nell'*indistinzione* di una totalità. Dovremo determinare la struttura di tale «totalità»; ma senza intenderla nel senso in cui un gruppo di macchine, decidendo dei compiti, si rende l'unità dei suoi servi : una simile unità, infatti, quale rovescio di una ben definita divisione del lavoro, è solo l'inversione disorganica dell'unità differenziata di *funzioni* e, nella misura in cui si volge sugli uomini per produrli, li produce in base ad esigenze distinte e in quanto ciascuno, come individuo generale, è il mezzo di questa o di quella funzione differenziata (in quanto Altro, come abbiamo visto). Una struttura di collettivo, ossia *d'interpenetrazione* totalizzante o pseudo-totalizzante, potrebbe esistere in un insieme meccanico (ma la distinzione sarebbe difficile da farsi, in generale, e l'esame di un caso particolare richiederebbe troppo tempo) solo nei limiti in cui l'insieme meccanico esistesse anch'esso come realtà pratico-inerte *indifferenziata* (per esempio, come fabbrica che, se chiude i battenti, getta sul lastrico duemila operai - o come insieme pericoloso *per tutti* perché il padrone rifiuta di prendere le necessarie misure di sicurezza). D'altra parte il gruppo (come organizzazione pratica, stabilita direttamente dalla *praxis* degli uomini, e come

impresa concreta e attuale) può sorgere solo sulla base fondamentale di un collettivo, che tuttavia permane (almeno entro certi limiti) e, inversamente, nella misura in cui agisce - qualunque sia il suo scopo - necessariamente attraverso il campo pratico-inerte, deve produrre da solo, in quanto libera organizzazione d'individui in vista di un medesimo fine, *la sua struttura di collettivo*, cioè *utilizzare per la pratica la sua inerzia* (il che, abbiamo visto, caratterizza l'azione a tutti i livelli). Infine i gruppi (per ragioni la cui stessa intelligibilità verrà criticata quando ne parleremo), sotto l'azione di talune circostanze e in talune condizioni, muoiono prima di disgregarsi. Il che vuol dire che si ossificano, si stratificano e ritornano senza dissolversi in socialità più generali, conservando la socialità loro propria allo stato di collettivo propriamente detto. Un campo sociale, qualunque sia, è costituito, in gran parte, da insiemi strutturati di raggruppamenti che sono sempre, ad un tempo, *praxis* e pratico-inerte, sebbene l'una o l'altra di tali caratteristiche possa tendere costantemente ad annullarsi : solo l'esperienza consente di determinare il rapporto interno delle strutture nell'ambito di un gruppo preciso e come preciso momento della sua dialettica interna. Il collettivo apparirà dunque spesso nei nostri esempi attraverso gruppi vivi o moribondi dei quali è una struttura fondamentale. Ma, nella misura in cui il gruppo si costituisce come negazione del collettivo che lo genera e che lo sostiene, nella misura in cui il collettivo riappare quando un Complesso di circostanze storiche hanno negato il gruppo come impresa, senza peraltro liquidarlo come determinazione, possiamo distinguere, al limite, gruppi in cui la passività tende a sparire interamente (per esempio, una piccolissima «unità di lotta» i cui membri, tutti quanti, vivono e lottano insieme, senza mai lasciarsi) e collettivi che hanno quasi del tutto riassorbito il loro gruppo : proprio così a Budapest, prima dell'insurrezione, il partito socialdemocratico, che non aveva praticamente più membri,¹ conservava ufficialmente la sede sociale in un certo edificio, gli emblemi e il nome.

Tali casi estremi ma, tutto sommato, frequenti e *normali*, permettono di distinguere chiaramente le due realtà sociali : il gruppo si definisce per la sua impresa e per quel movimento

costante d'integrazione che tende a farne una *praxis* pura e a sopprimere in esso tutte le forme dell'inerzia; il collettivo si definisce *per il suo essere*, vale a dire in quanto ogni *praxis* si costituisce per opera sua come semplice εἶς; è un oggetto materiale e inorganico del campo pratico-inerte in quanto una molteplicità discreta d'individui agenti si produce *in esso* sotto il segno dell'Altro come *unità reale nell'Essere*, cioè come sintesi passiva e in quanto l'oggetto costituito si pone come essenziale e la sua inerzia penetra *ogni praxis individuale* come sua determinazione fondamentale tramite l'unità passiva, vale a dire tramite l'interpenetrazione *preliminare* e *data* di tutti in quanto Altri. Ritroviamo qui, ad un nuovo momento della spirale, gli stessi termini arricchiti delle loro totalizzazioni parziali e dei loro condizionamenti reciproci : la reciprocità, come relazione umana fondamentale, la separazione degli organismi individuali, il campo pratico con le sue dimensioni d'alterità in profondità, la materialità inorganica come essere-fuori-di-sé dell'uomo nell'oggetto inerte e come essere-fuori-di-sé dell'inerte in quanto esigenza nell'uomo, nell'unità di un rapporto falsamente reciproco d'interiorità. Ma per l'appunto, a prescindere dalla relazione umana di reciprocità e dal rapporto con il terzo, che in se stessi *non sono sociali* (pur condizionando ogni socialità, in un certo senso, e pur essendo condizionati dalla socialità nel loro contenuto storico), il rapporto strutturale dell'individuo con gli altri individui resta in se stesso perfettamente indeterminato finché non si sia definito l'insieme delle circostanze materiali sulla cui base tale rapporto si stabilisce, nella prospettiva del processo storico di totalizzazione. In questo senso, l'opposizione fra «reciprocità come rapporto d'interiorità» e «solitudine degli organismi come rapporto d'esteriorità», che, in astratto, condiziona una tensione non caratterizzata nelle molteplicità, viene a trovarsi invece superata e fusa in un nuovo tipo di rapporto «esterno-interno» per azione del campo pratico-inerte che trasforma la contraddizione, nell'ambito dell'Altro, *in serialità*. Per capire il collettivo, bisogna rendersi conto del fatto che questo oggetto materiale realizza l'unità d'interpenetrazione degli individui, in quanto esseri-nel-mondo-fuori-di-sé nella misura in cui struttura i loro rapporti di organismi pratici secondo la regola nuova della *serie*.

Bisogna spiegare queste nozioni con un esempio : il più superficiale e il più quotidiano. Ecco un gruppo di persone in piazza Saint-Germain; aspettano l'autobus alla fermata davanti alla chiesa. Prendo qui il termine gruppo in senso neutro : si tratta d'un assembramento di cui non so ancora se sia, in quanto tale, il risultato inerte di attività separate, o una realtà comune che determina, in quanto tale, gli atti di ognuno, oppure un'organizzazione convenzionale o contrattuale. Queste persone - diverse per età, sesso, classe e ambiente - realizzano nella banalità quotidiana il rapporto di solitudine, di reciprocità e di unificazione dall'esterno (e di massificazione dall'esterno) che caratterizza, ad esempio, i cittadini di una grande città, in quanto si trovano riuniti, senza essere integrati dal lavoro, dalla lotta o da ogni altra attività, in un gruppo organizzato che sia loro comune. Va anzitutto rilevato, infatti, che si tratta di una pluralità di solitudini : queste persone non si preoccupano le une delle altre, non si rivolgono la parola e, in generale, non si osservano; esistono fianco a fianco intorno a un palo di segnalazione. Al presente livello, posso notare che la loro solitudine non è uno statuto inerte (o la semplice esteriorità reciproca degli organismi), ma che è *di fatto* vissuta nel progetto di ciascuno come sua struttura negativa. O, se si vuole, la solitudine dell'organismo come impossibilità di unirsi con gli Altri in una totalità organica, si rivela attraverso la solitudine vissuta come negazione provvisoria da parte di ognuno dei rapporti reciproci con gli Altri. Quell'uomo non è solo isolato dal suo corpo in quanto tale, ma anche dal fatto che volta le spalle al vicino, il quale, d'altronde, non l'ha nemmeno notato (o l'ha scoperto nel suo campo pratico, come individuo generale definito dall'attesa dell'autobus). E questo atteggiamento di semi-ignoranza implica le condizioni pratiche dell'appartenenza reale ad altri gruppi (è mattina, si è alzato da poco ed è appena uscito di casa, è ancora assorto nell'immagine dei suoi bambini malati, ecc. Inoltre, va all'ufficio, ha un rapporto verbale da fare al superiore, ne stabilisce i termini, parla fra sé e sé, ecc.) e del suo essere-nell'inerte (cioè del suo interesse). Questa pluralità di separazioni può dunque esprimersi in un certo modo come il negativo dell'integrazione degli individui a gruppi separati (o che sono separati *in quel tempo* e *a quel livello*) e, tramite ciò,

come il negativo dei progetti di ciascuno in quanto determinano il campo sociale sulla base di condizioni date. Ma, inversamente, se si considera il problema muovendo dai gruppi, dagli interessi, ecc., insomma dalle strutture sociali in quanto esprimono il regime fondamentale della società (modo di produzione, relazioni di produzione, ecc.), si può invece definire ogni solitudine in base alle forze disintegratrici che l'insieme sociale esercita sugli individui (e che sono, beninteso, correlative a forze integratrici di cui parleremo presto). O, se si vuole, l'intensità di solitudine, come relazione d'esteriorità tra i membri di un assembramento provvisorio e contingente, esprime il *grado di massificazione* dell'insieme sociale, in quanto si produce sulla base di condizioni date.² A tale livello, le solitudini reciproche come negazioni della reciprocità significano l'integrazione degli individui alla stessa società, e, *in questo senso*, possono venir definite come una certa maniera (condizionata dalla, totalizzazione in corso) di vivere in interiorità, e come reciprocità in seno al sociale, la negazione esteriorizzata di ogni interiorità : «Nessuno aiuta nessuno, ognuno per sé» o, al contrario, nella simpatia, come ha scritto Proust : «Ogni persona c davvero sola.» Infine la solitudine diventa, nel nostro esempio, in ciascuno per propria opera, per sé e per gli altri, il prodotto reale e sociale delle grandi città. Infatti, per ogni membro del gruppo che attende l'autobus, la grande città è presente (l'ho mostrato in *Questioni di metodo*) come insieme pratico-inerte in cui si attua un movimento verso l'interscambiabilità degli uomini e del complesso-utensile; è presente fino dal mattino come esigenza, strumentalità, ambiente, ecc. E, tramite suo, sono presenti i milioni di persone che «sono» tale città e la cui presenza perfettamente invisibile rende ogni persona una solitudine polivalente (a milioni di facce) e, *in pari tempo*, un membro *integrato* della città (il «vecchio parigino», il «parigino di Parigi», ecc.). Aggiungiamo a questo che il modo di vita suscita in ogni individuo *condotte di solitudine* (comperare il giornale uscendo di casa, leggerlo in autobus, ecc.), che sono spesso *lavori* per passare da un gruppo all'altro (dall'intimità familiare alla vita pubblica d'ufficio). Così la solitudine è progetto. In quanto tale, d'altronde, è relativa a quei dati individui in quel dato momento : isolarsi nella lettura del giornale, è utilizzare la

collettività nazionale e in fondo la totalità degli uomini viventi in quanto vi si fa parte e si dipende da tutti, per separarsi dalle cento persone che aspettano o che utilizzano lo stesso mezzo di trasporto collettivo. Solitudine organica, solitudine subita, solitudine vissuta, solitudine-condotta, solitudine come stato sociale dell'individuo, solitudine come esteriorità dei gruppi condizionante l'esteriorità degli individui, solitudine come reciprocità d'isolamenti in una società creatrice di *masse* : tutti questi aspetti e queste opposizioni si ritrovano insieme nel gruppetto considerato, in quanto l'isolamento è un comportamento storico e sociale dell'uomo all'interno di un raduno d'uomini.

Ma proprio mentre il rapporto di reciprocità rimane nel raduno medesimo e tra i suoi membri, la negazione mediante la *praxis* di solitudine lo conserva come negato : è, infatti, la pura e semplice esistenza pratica degli uomini tra gli uomini. Non soltanto lo troviamo come realtà vissuta -giacché ciascuno, anche se volge le spalle agli Altri, anche se ne ignora il numero e l'aspetto, sa che esistono come pluralità finita e indeterminata *di cui fa parte* - ma, a prescindere anche dal rapporto reale di ciascuno con gli Altri, l'insieme dei comportamenti *solitari*, in quanto condizionati dalla totalizzazione storica, presuppone a tutti i livelli una struttura di reciprocità (occorre che la reciprocità sia la possibilità più costante e la realtà più immediata perché i modelli sociali in uso - abiti, taglio di capelli, contegno, ecc. - siano adottati da ciascuno - non occorre *soltanto* ciò, beninteso — e perché ciascuno, avvertendo un disordine nella sua acconciatura, vi ponga rimedio in tutta fretta e, se possibile, segretamente : questo significa che la solitudine non sottrae al campo visivo e pratico dell'Altro e che si realizza oggettivamente in tale campo). All'attuale livello, possiamo ritrovare di nuovo la stessa società (che poc'anzi agiva da massificatrice) in quanto il suo essere pratico-inerte serve come ambito conduttore di reciprocità interindividuali : difatti, questi uomini separati formano un gruppo, *in quanto* sono tutti su uno stesso marciapiede che li protegge contro le automobili che attraversano la piazza, *in quanto* sono raggruppati intorno alla stessa fermata, ecc. E soprattutto formano un raggruppamento per il fatto di avere un *interesse comune*, cioè in quanto,

separati come individui organici, una struttura del loro essere pratico-inerte li accomuna e, dall'esterno, li unisce. Sono quasi tutti impiegati, abituali utenti della linea, che conoscono l'orario dei passaggi d'autobus e la loro frequenza, e che perciò attendono la stessa vettura : l'autobus delle 7 e 49. Tale oggetto, in quanto ne dipendono (avarie, guasti al motore, incidenti), è *il loro interesse presente*. Ma l'interesse presente - dal momento che abitano tutti nello stesso quartiere — rinvia a strutture più vaste e profonde del loro interesse generale: miglioramento dei pubblici trasporti, blocco delle tariffe, ecc. L'autobus li riunisce come individui che *stamattina* hanno da fare in altri quartieri, ma è già, in quanto autobus delle 7 e 49, *il loro interesse d'utenti*; tutto si temporalizza : l'individuo di passaggio si ritrova *abitante* (ossia è rinviato ai cinque, ai dieci anni precedenti) e nello stesso tempo la vettura si caratterizza per il suo ritorno quotidiano, eterno (poiché in realtà è appunto *la medesima*, con il medesimo conducente e il medesimo bigliettaio). L'oggetto assume una struttura che supera la sua pura esistenza inerte, viene provvisto come tale di un avvenire e di un passato passivi che lo presentano ai viaggiatori come parte (infima) del loro destino.

Nella misura, tuttavia, in cui l'autobus designa gli utenti presenti, li costituisce nella loro *intercambiabilità* : ciascuno, infatti, viene prodotto dall'insieme sociale come unito ai suoi vicini in quanto è rigorosamente identico a loro; in altri termini, il loro essere-di-fuori (cioè l'interesse che hanno come utenti della linea) è unico in quanto astrazione pura e indivisibile e non in quanto ricca sintesi differenziata, è una semplice identità designante l'utente come generalità astratta in base a una *praxis* definita (far segno, salire, prendere posto, presentare i biglietti) nello svolgimento di una *praxis* larga e sintetica (l'impresa che ogni mattino unisce conducente e bigliettaio nella temporalizzazione costituita da *un* certo itinerario attraverso Parigi, a una certa ora). A questo momento dell'esperienza, il gruppo ha il suo essere-unico fuori di sé in un oggetto futuro e ogni individuo, in quanto determinato dall'interesse comune, non si differenzia più da ogni altro se non per la semplice materialità dell'organismo. E già, se egli si caratterizza nella sua temporalizzazione come attesa del suo essere in quanto essere di tutti, l'unità astratta

dell'essere comune futuro si manifesta come *essere-altro* in rapporto all'organismo che *egli è in persona* (o, se si preferisce, che egli *esiste*). Tale momento non può essere quello del conflitto, è ormai soltanto quello della reciprocità : bisogna vedervi semplicemente lo stadio astratto dell'identità. In quanto *hanno la stessa realtà oggettiva* nell'avvenire (ancora un minuto, lo stesso per tutti, e la vettura apparirà all'angolo del *boulevard*), la separazione *non giustificabile* di questi organismi (in quanto dipende da altre condizioni e da un'altra ragione d'essere) si determina come *identità*. C'è *identità* quando l'interesse *comune* (come determinazione della generalità mediante l'unità di un oggetto nell'ambito di pratiche definite) è manifesto e quando la pluralità si definisce appunto *in rapporto a tale interesse*. In questo momento, infatti, poco importa che i viaggiatori si differenzino per caratteristiche biologiche o sociali : in quanto sono uniti da una generalità astratta, sono identici come individui separati. L'identità è l'unità pratico-inerte futura, in quanto si determina nel momento attuale come *separazione sprovvista di senso*. E siccome tutti i caratteri vissuti che potrebbero servire a una differenziazione d'interiorità cadono al di fuori di questa determinazione, l'identità di ciascuno con ogni Altro è la loro unità laggiù come essere-altro, e sta in ciò, ora, la loro alterità comune. Ciascuno è lo stesso degli Altri in quanto è Altro da sé. E l'identità come alterità è la *separazione d'esteriorità* o, se si preferisce, l'impossibilità di realizzare con i corpi l'unità trascendente futura, in quanto la si prova come necessità irrazionale.³

Proprio a questo livello l'oggetto materiale determinerà l'ordine seriale come ragione sociale della separazione degli individui. L'esigenza praticoinerte deriva qui dalla penuria : non c'è *abbastanza posto per tutti*. Però, oltre al fatto che la penuria, come rapporto contingente, ma fondamentale, dell'uomo con la Natura, rimane nell'ambito di ogni esperienza, *questa* penuria particolare è un aspetto dell'inerzia materiale : quali che siano le richieste, l'oggetto resta passivamente quel che è; così pure non bisogna credere che l'esigenza materiale sia necessariamente una penuria speciale e direttamente provata : vedremo altre strutture pratico-inerti dell'oggetto, come *essere individuato della generalità*,

condizionare altre relazioni seriali. Ho scelto questo esempio per la sua semplicità, ecco tutto. Quindi la penuria particolare (numero degli uomini in rapporto al numero dei posti) designerebbe, senza *pratica* particolare, ciascuno come eccedentario, cioè l'Altro sarebbe rivale dell'Altro, per il fatto stesso della loro identità; la separazione si convertirebbe in contraddizione. Ma, salvo nei casi di panico in cui, infatti, ciascuno si batte contro *se stesso nell'Altro*, nello sgomento alterno di un'unità astratta e di una singolarità concreta ma impensabile, la relazione di reciprocità, nascente o rinascente sull'esteriorità d'identità, fissa l'intercambiabilità come impossibilità di decidere *a priori* quale sia l'eccedente e suscita una pratica il cui unico scopo è di evitare con un ordine i conflitti o l'arbitrario. I viaggiatori, aspettando l'autobus, hanno preso dei numeri d'ordine. Ciò significa che accettano *l'impossibilità di decidere degli eccedenti su qualità intrinseche dell'individuo*; ossia che restano sul terreno dell'interesse comune e dell'identità di separazione come negazione priva di senso; positivamente, vuol dire che cercano di differenziare ogni Altro dagli Altri, senza nulla aggiungere al suo carattere *d'Altro*, come unica determinazione sociale della sua esistenza : dunque *l'unità seriale* come interesse comune s'impone come esigenza e distrugge ogni opposizione. Senza dubbio, il numero d'ordine si riferisce a una determinazione del tempo. Ma appunto in questo è *qualunque* : il tempo considerato non è una temporalizzazione pratica, ma l'ambito omogeneo della ripetizione : ciascuno - prendendo un numero d'ordine al suo arrivo - fa quel che fa l'Altro; realizza *un'esigenza* pratico-inerte dell'insieme; e, siccome gli individui sono diretti verso occupazioni distinte e tendono ad obiettivi separati, il fatto di essere arrivato primo non conferisce *nessuna caratteristica particolare*, ma soltanto la prerogativa di salire per primo nella vettura. Tutte le giustificazioni materiali di questo ordine, infatti, non hanno senso se non dopo : arrivare per primo non conferisce merito; avere atteso più a lungo non conferisce diritto (si potrebbero, infatti, concepire classificazioni più giuste : aspettare non è nulla per un giovane, è gravoso per una donna d'età. Del resto, i mutilati di guerra hanno la precedenza in ogni caso, ecc.). L'autentica e capitale trasformazione consiste nel fatto che l'alterità in quanto tale,

cioè pura, non è più *né* il semplice rapporto con l'alterità comune, *né* l'identità oscillante degli organismi : diventa, come ordinazione, principio negativo di unione e di determinazione della sorte di ciascuno come Altro *da parte d'ogni Altro in quanto Altro*. M'importa molto, infatti, di avere il numero d'ordine 10 piuttosto che il 20. Ma sono decimo *grazie agli Altri*, in quanto sono Altri da sé, cioè in quanto non posseggono in sé la Ragione del loro numero d'ordine. Se sono dopo il mio vicino è solo perché lui non ha comperato il giornale, stamattina, oppure perché mi sono attardato a casa. E se abbiamo i numeri 9 e 10, questo dipende da noi e da tutti gli Altri - quelli che precedono e quelli che seguono.

A questo punto, possiamo cogliere i nostri rapporti con l'oggetto nella loro complessità. Da una parte, infatti, siamo rimasti individui generali (in quanto facciamo parte dell'assembramento, beninteso). Dunque, l'unità dell'assembramento d'utenti si trova nella vettura attesa, è la vettura stessa come semplice possibilità di trasporto (non di *tutti*, perché non abbiamo niente da fare insieme, ma di ciascuno). Esiste dunque davvero, in apparenza e come prima astrazione, una struttura d'universalità nel raggruppamento; infatti, ciascuno è identico all'Altro in quanto questi, attende come lui. Tuttavia, le loro attese non costituiscono un fatto comune, in quanto vengono vissute separatamente come esemplari identici di una stessa attesa. Da tale punto di vista, il gruppo non è strutturato, è un assembramento, ed il numero degli individui resta contingente : e questo significa che un numero differente e qualsiasi sarebbe *possibile* (nella esatta misura in cui si considerano le persone come particole qualsiasi e in cui la loro riunione non è effetto di alcun processo dialettico comune). A questo livello si collocherà la concettualizzazione; vale a dire che il concetto si stabilisce sull'apparenza molecolare degli organismi e sull'unità trascendente del gruppo (l'interesse comune).

Ma tale generalità come omogeneità fluida dell'assembramento (in quanto la sua unità è fuori di esso) non è che un'apparenza astratta, poiché di fatto esso è costituito nella sua stessa molteplicità dalla propria unità trascendente come molteplicità strutturata. Nel concetto, infatti, ciascuno s'identifica con gli Altri in quanto è sé. Nella serie, invece,

ciascuno diventa sé (*come Altro da sé*) in quanto è altro dagli Altri, ossia, anche, in quanto gli Altri sono altri da lui. Nessun *concetto* può essere formato dalla serie perché ogni membro è seriale per il suo posto nell'ordine, e, quindi per la sua alterità in quanto posta come irriducibile, è quanto risulta, in aritmetica, dalla semplice considerazione del numero, come concetto e come entità seriale. Tutti i numeri interi possono essere oggetto dello stesso concetto, in quanto offrono tutti le stesse caratteristiche; , in particolare, tutti i numeri interi possono essere rappresentati dal simbolo « $+1$ (ammettendo $n = 0$ quando si tratta dell'unità). Ma *proprio perciò*, la serie aritmetica dei numeri interi, in quanto sono tutti costituiti dall'addizione di un'unità al numero precedente, è una realtà pratica e materiale, costituita da una serie infinita di entità incomparabili e l'originalità di ciascuna deriva dal fatto di stare a quella che la precede nella serie, come questa sta a quella che l'ha preceduta. Nel caso dei numeri d'ordine, l'alterità è pure mutamento di significato : nel concetto si manifesta come comune a tutti e designa ciascuno come molecola identica a tutte le altre; ma diviene, nella serie, regola di differenziazione. E qualunque sia il procedimento adottato per ordinare, la serialità viene dalla materia pratico-inerte, cioè dall'avvenire come insieme di possibilità inerti e tutte equivalenti (equivalenti, qui, perché i mezzi di prevedere non sono dati) : la possibilità che ci sia un posto, quella che ce ne siano due, quella che ce ne siano tre, ecc. Tali possibilità rigide sono la materia stessa in quanto è non-adattabilità. Conservano la loro rigidità passando nell'ordine seriale degli organismi separati : diventano infatti per ciascuno, in quanto ha un determinato numero d'ordine, un complesso di possibilità che gli sono proprie (troverà un posto se dieci o più di dieci persone possono salire nell'autobus; non ne troverà se ce ne possono salire nove, ma sarà il primo per il prossimo autobus). E sono queste possibilità ed esse sole a costituire, in seno al gruppo, il *contenuto reale* della sua alterità. Sennonché bisogna qui rilevare che quest'alterità costitutiva dipende necessariamente da tutti gli Altri e dalla possibilità reale che si presenterà, onde l'Altro ha la sua essenza in tutti gli Altri, in quanto è differente da essi.⁴ Inoltre, l'alterità in quanto principio d'ordinazione si produce naturalmente come

relazione. Orbene, tale relazione degli uomini fra loro è di tipo interamente nuovo in rapporto a quelle che abbiamo viste : da un lato, non si può ricondurre alla reciprocità perché il movimento seriale dell'esempio considerato esclude il rapporto reciproco : ciascuno è la Ragione dell'Essere-Altro dell'Altro in quanto un Altro è la sua Ragione d'essere; ritroviamo in un certo senso l'esteriorità materiale, il che non può stupire perché la materialità disorganizzata ha deciso della serie. Ma d'altro lato l'ordine, in quanto è stato prodotto *da una pratica* e siccome tale pratica includeva in sé la reciprocità, contiene una *reale interiorità* : infatti ciascuno è dipendente dall'Altro nella sua realtà proprio *nel suo essere reale* e come parte integrante di una totalità che è totalizzata all'esterno. O, se si preferisce, la reciprocità nell'ambito dell'identità diventa falsa reciprocità di rapporti : *a* sta a *b* (la ragione d'essere altro del suo essere) come *b* sta a *c*, e come *b* e la serie intera stanno ad *a*. Per tale opposizione fra Altro e medesimo nell'ambito dell'Altro, l'alterità diventa la seguente struttura paradossale: l'identità di ciascuno con ciascuno come azione d'interiorità seriale di ciascuno sull'Altro. Per cui, *l'identità* (come semplice assurdità della dispersione non significativa) diventa sintetica : ciascuno è identico all'Altro in quanto è reso Altro, dagli Altri, agendo sugli Altri; la struttura formale e universale d'alterità farà *la Ragione della serie*.

Nel caso formale, strettamente *pratico* e limitato, che abbiamo considerato, l'adozione del modo seriale resta una semplice comodità senza influenza particolare sugli individui. Ma questo esempio elementare ha avuto il vantaggio di mostrarci l'apparizione di nuovi caratteri pratico-inerti : insomma scopriamo nell'esempio due caratteri *dell'assembramento umano non attivo* : l'unità visibile, qui, in questa fase dell'assembramento (la realtà totalizzata che hanno *per* chi li guarda da qualche finestra o dal marciapiede di fronte) è solo *apparenza*; la sua origine è, per ogni testimone scopritore di tale totalità, la *praxis* integratrice in quanto è continua organizzazione del *suo* campo dialettico e, nell'oggettività pratico-inerte, la correlazione generale e inerte di tutte le persone di un campo ristretto, mediante tutta l'utensilità in quanto sociale - ossia in quanto la sua materialità inerte e utensile rinvia finalmente al regime nel movimento

storico - congiunta al loro vero essere-fuori-di-sé in un certo oggetto pratico che non è affatto un *simbolo*, ma anzi un essere materiale che produce in sé la loro unità e la impone loro tramite le pratiche inerti del campo pratico-inerte. Insomma, l'unità visibile di un assembramento è un risultato, prodotto *in parte* da fattori accidentali (accidentali a questo livello dell'esperienza e che ritroveranno la loro unità in un più vasto movimento di totalizzazione), *in parte* dall'unità *reale* ma *trascendente* di un oggetto pratico-inerte, in quanto tale unità, nello svolgimento di un processo orientato, *si attua* come l'unità reale e materiale degli individui di una certa molteplicità che definisce e limita da sola. Ho già detto che *non* è un'unità simbolica; se ne scorge ormai la ragione: essa non ha niente da simbolizzare perché è l'unità di tutti; e se, talvolta, si dovesse (in circostanze particolarissime) trovare un rapporto simbolico tra l'assembramento come riunione visibile di particole discrete (là dove si presenta sotto forma visibile) e la sua unità obiettiva, è la piccola folla visibile a *rendersi*, con la propria presenza riunita, *simbolo* dell'unità pratica del suo *interesse* o di ogni altro oggetto che si produca come sua sintesi inerte. Quanto a questa stessa unità, come pratico-inerte, può offrirsi agli individui attraverso una *praxis* più vasta, della quale i mezzi inerti, i fini o gli oggetti, o anche tutte e tre le cose, costituiscono il vero e proprio campo sintetico del loro assembramento, e che li crea nell'oggetto con le loro leggi nuove di molteplicità unificata. Tale *praxis* li unifica producendo l'oggetto in cui sono già iscritti, in cui le loro forme sono determinate negativamente ed è essa - in quanto è già anch'essa altra (pervasa da tutta l'inerzia della materia) - che li produce in comune nell'unità altra.

L'altro rilievo che si può fare è che l'assenza apparente di struttura dell'assembramento (o le sue strutture apparenti) non corrisponde alla realtà oggettiva : quand'anche tutti si ignorassero e spingessero al limite la loro condotta sociale di solitudine, l'unità passiva dell'assembramento *nell'oggetto* esige e produce una struttura *ordinale* della molteplicità degli organismi. In altri termini, quel che si presenta alla percezione come una specie di totalità organizzata (degli uomini che stanno insieme, serrati gli uni contro gli altri, e in attesa) o come una dispersione, possiede, come raccolta di uomini

operata dall'oggetto, una struttura fondamentale tutta diversa che supera, grazie all'ordinamento seriale, il conflitto fra esterno e interno, fra unità e identità. Nell'ambito di tale attività-istituzione (vedremo il senso esatto di questi termini) che la R.A.T.P.⁵ rappresenta a Parigi, quel piccolo assembramento che si forma pian piano, intorno a un segnale di fermata, e, apparentemente, per semplice addizione, aveva già ricevuto la sua struttura di serialità : essa veniva prodotta *in anticipo* come struttura di un raggruppamento qualsiasi dal distributore di numeri d'ordine che è fissato al palo di segnalazione; ogni individuo la realizza per sé e la conferma per gli Altri attraverso la propria *praxis* individuale e i propri fini : ciò significa, *non* che egli contribuisca a creare un gruppo attivo determinando liberamente lo scopo, i mezzi e la differenziazione dei compiti con altri individui, ma che *attua* il suo essere-fuori-di-sé come realtà comune a parecchi e *che è già, che l'attende*, attraverso una pratica inerte, denotata dalla strumentalità, il cui senso sta nell'integrarla ad una molteplicità ordinata assegnandole un posto in una serialità prefabbricata. In tal senso, l'indifferenziazione degli esseri-fuori-di-sé nell'unità passiva di un oggetto si produce tra loro come ordine seriale, in qualità di separazione-unità, nell'ambito pratico-inerte dell'Altro. O, se si preferisce, esiste una relazione oggettiva e fondamentale tra l'unità collettiva come trascendenza *proveniente all'assembramento* dal futuro (e dal passato) e la serialità come attuazione,praticoinerte da parte di ogni individuo di un rapporto con gli Altri, in quanto tale rapporto lo determina nel suo essere *e l'attende già*. La cosa *cóme essere comune* produce la serialità come proprio essere-fuori-di-sé pratico-inerte nella pluralità degli organismi pratici; ogni individuo si realizza fuori di sé nell'unità oggettiva d'interpenetrazione, in quanto si costituisce nell'assembramento come elemento oggettivo di una serie. O ancora, come vedremo meglio, la serie, qualunque essa sia e in ogni caso, si costituisce in base all'unità-oggetto e, l'inversamente, proprio nell'ambito seriale e attraverso comportamenti seriali, l'individuo realizza praticamente e teoricamente la sua appartenenza all'essere comune. Ci sono condotte seriali, ci sono sentimenti e pensieri seriali; in altre parole, *la serie è un modo d'essere degli individui in rapporto*

reciproco e in rapporto all'essere comune e tale modo d'essere li trasforma in tutte le loro strutture. In questo senso, è il caso di distinguere la *praxis* seriale (come *praxis* dell'individuo in quanto membro della serie e come *praxis* della serie totale o totalizzata attraverso gli individui) dalla *praxis* comune (azione di gruppo) e dalla *praxis* costitutiva individuale. E, inversamente, si scoprirà in ogni *praxis* non seriale una *praxis* seriale come struttura pratico-inerte di questa *praxis*, in quanto sociale. E, siccome esiste una logica del settore pratico-inerte, esistono *anche* strutture proprie al pensiero che si forma a questo livello sociale d'attività, e, se si vuole, esiste *una razionalità* dei comportamenti teorici e pratici dell'agente in quanto membro di una serie. Infine, nella misura in cui *la serie* rappresenta l'impiego dell'alterità, come nesso tra gli uomini per l'azione passiva dell'oggetto, e siccome tale azione passiva definisce il tipo generale d'alterità che funge da nesso, l'alterità si identifica in fondo con l'oggetto pratico-inerte, in quanto producentesi nell'ambito della molteplicità con le sue esigenze particolari. Infatti, ogni Altro è Altro da se stesso e dagli Altri in quanto i loro rapporti lo costituiscono e costituiscono gli Altri conformemente a una regola oggettiva, pratica e inerte dell'alterità (in particolarizzazione formale di tale alterità). Così questa regola - o *Ragione della serie* — è comune in tutti proprio nella misura in cui essi si fanno differenti. Dico comune e non identica : infatti, l'identità è separazione, mentre la *Ragione della serie* è schema dinamico di determinazione di ciascuno da parte di tutti e di tutti in ciascuno. *L'Altro*, come Ragione della serie e come fattore in ogni caso d'alterità particolare, diventa quindi, al di là della sua struttura d'identità e della sua struttura d'alterità, un essere comune a tutti (come interscambiabilità negata e conservata). A tale livello, al di là del concetto e della regola, l'Altro sono io in ogni Altro, ed è ogni Altro in me e ciascuno come Altro in tutti gli Altri; per finire, è l'Unità passiva della molteplicità in quanto esiste in se stessa, è la reinteriorizzazione da parte dell'insieme umano dell'esteriorità, è l'essere-uno degli organismi in quanto corrisponde all'unità del loro essere in sé nell'oggetto; ma, nella misura in cui l'unità di ciascuno con l'Altro e tutti gli Altri non è mai data in lui e nell'Altro in un rapporto vero basato sulla reciprocità, nella misura in cui tale

unità *interna* di tutti è, sempre e in ciascuno, in tutti gli Altri in quanto altri e mai *in lui*, se non *per gli Altri*, in quanto altro da essi, questa unità, *sempre presente ma sempre altrove*, ridiventa l'interiorità vissuta nell'ambito dell'esteriorità; non ha più alcun rapporto con la molecolarità, è *davvero un'unità*, ma l'unità di una fuga; lo si capirà se si pensa che in un gruppo attivo, contrattuale e differenziato, ciascuno può ritenersi insieme subordinato al tutto ed essenziale, come presenza pratica del tutto qui, nella sua propria azione particolare. Invece, nel rapporto d'alterità, il tutto è totalizzazione di fuga, l'Essere come realtà materiale è la serie totalizzata di *non-essere*, è il fatto che ciascuno fa diventare l'altro, come suo doppio, fuori portata, senza azione diretta su di lui e mediante la semplice trasformazione propria per azione di un Altro. L'alterità come unità delle identità è necessariamente sempre altrove. *Altrove* c'è soltanto un Altro, sempre altro da sé e che, dal momento in cui è pensato dal pensiero idealista degli altri reali, sembra generarli per scissiparità logica, cioè produrre gli Altri come momenti indefiniti della sua alterità (mentre si verifica esattamente il contrario). Diremo che questa ragione seriale ipostatizzata non è che il semplice rinvio all' *'oggetto pratico-inerte* come unità fuori di sé degli individui? No, perché anzi lo genera come una certa interiorizzazione pratica dell'essere-di-fuori da parte della molteplicità. Ma bisogna, allora, farne un'idea, ossia *una rubrica ideale*? No di certo: l'Ebreo (in quanto unità seriale interna delle molteplicità ebraiche), *il colono, il militare di carriera, ecc.*, non sono idee, e neppure *il militante o, come vedremo, il piccolo borghese, il lavoratore manuale*. L'errore teorico (ma non pratico, perché la *praxis* li ha realmente costituiti nell'alterità) è consistito nel concepire tali esseri come concetti, quando sono invece — come base fondamentale di relazioni estremamente complesse - *in primo luogo* unità seriali. In realtà l'essere-ebreo di ogni ebreo in una società ostile che li perseguita, li insulta e si apre talvolta ad essi per respingerli subito, non può essere il solo rapporto dell'israelita con la società antisemita e razzista che lo circonda; ma è questo rapporto in quanto è vissuto da ogni israelita nella sua relazione diretta o indiretta con tutti gli altri ebrei e in quanto lo costituisce, tramite loro tutti, come Altro e lo mette in pericolo in e per gli Altri. Quanto più per l'ebreo

cosciente e lucido il suo essere-ebreo (che è il suo stato *per i non-ebrei*) è interiorizzato come sua responsabilità rispetto a tutti gli altri ebrei e come suo essere-in-pericolo, laggiù, per un'eventuale imprudenza provocata da Altri, che non sono nulla per lui, sui quali non può nulla e che sono, ciascuno, lui stesso come Altri (in quanto li fa esistere tali suo malgrado), tanto più l'ebreo, lungi dall'essere *il tipo* comune ad ogni esemplare separato, rappresenta *invece* il perenne *essere-fuori-di-sé-nell'altro* dei membri di questo raggruppamento pratico-inerte (così lo chiamo *in quanto* esiste all'interno delle società a maggioranza non ebraica e in quanto ogni bambino — anche se lo rivendica poi nella fierezza e con una pratica concertata - deve anzitutto *subire* il suo stato). Proprio così, ad esempio, in una società in crisi d'antisemitismo e che comincia a rimproverare ai suoi membri ebrei «d'accaparrare tutte le cariche superiori», per ogni medico o professore o banchiere ebreo, l'altro banchiere, l'altro medico o l'altro professore lo costituirà come eccedente (e inversamente). Si capisce d'altronde la necessità che stiano così le cose : l'alterità, come interiorizzazione da parte di ciascuno del suo essere-fuori-di-sé-comune nell'oggetto unificante, può essere intesa come unità di tutti solo nella forma d'essere-fuori-di-sé-comune-nell'altro. Infatti la totalizzazione, come *forma organizzata dei rapporti sociali*, presuppone (nell'astratto e al limite, beninteso) una *praxis* sintetica originaria il cui scopo sia la produzione umana dell'unità come sua oggettivazione in e per gli uomini. Questa totalizzazione - che descriveremo più avanti - viene agli uomini da loro stessi. Ma l'unità dell'assembramento è solo l'azione passiva di un oggetto pratico-inerte su una dispersione. La limitazione dell'assembramento a *quegli* individui non è che una negazione accidentale (poiché, per principio, in quanto *identità*, il loro numero non è definito) e la trasformazione in totalità non costituisce mai lo scopo di una *praxis*, ma si rivela in quanto i rapporti fra gli uomini sono retti da rapporti d'oggetto, vale a dire in quanto viene ad essi come struttura pratico-inerte, la cui esteriorità sigillata si svela come interiorità di relazioni reali. Muovendo di qui e nell'ambito *dell'esigenza* come oggettività da realizzare, la pluralità diventa unità, l'alterità diventa spontaneità di me stesso nell'Altro e di tutti in me, la

reciprocità delle fughe (come pseudo-reciprocità) diventa relazione umana di reciprocità. Abbiamo evocato l'esempio semplice e senza portata dei passeggeri dell'autobus, solo per mostrare la struttura sociale come l'essere degli assembramenti più quotidiani e più banali : tale struttura infatti, come costituzione fondamentale della socialità, tende a venir trascurata dai sociologi. I marxisti la conoscono, ma quasi non ne parlano e preferiscono di solito attribuire le difficoltà che incontrano nella loro *praxis* d'emancipazione e d'agitazione, a forze concertate piuttosto che alla serialità come resistenza materiale degli assembramenti e delle masse all'azione dei gruppi (e persino all'azione dei fattori pratico-inerti). Se però vogliamo abbracciare, magari solo con un' colpo d'occhio, il mondo della serialità, se vogliamo sottolineare l'importanza delle sue strutture e delle sue pratiche - in quanto costituiscono in definitiva il fondamento di tutta la socialità, anche di quella che vuole recuperare l'uomo sull'Altro, mediante l'organizzazione della *praxis* — occorre abbandonare l'esempio adottato e considerare i fatti nella sfera in cui questa realtà elementare rivela all'esperienza la sua autentica natura e la sua efficacia. Chiamo *collettivo* la relazione a doppio senso fra un oggetto materiale, inorganico e lavorato e una molteplicità che in esso trova la propria unità d'esteriorità. Tale relazione definisce *un oggetto sociale*, e comporta due sensi (falsa reciprocità), perché posso cogliere tanto l'oggetto inorganico come materialità corrosa da una fuga seriale, quanto la pluralità totalizzata come materializzata fuori di sé in quanto esigenza comune nell'oggetto; e, inversamente, posso risalire dall'unità materiale come esteriorità alla fuga seriale come determinante i comportamenti che impronteranno l'ambito sociale e materiale del suggello originario della serialità, oppure partire dall'unità seriale per definire le reazioni di quest'ultima (come unità pratico-inerte di una molteplicità) sull'oggetto comune (ossia le trasformazioni che esse operano nell'oggetto). Da questo punto di vista, infatti, si può considerare la falsa reciprocità tra l'oggetto comune e la molteplicità totalizzata come un'intercambiabilità di due stati materiali nel campo pratico-inerte; ma la si deve nello stesso tempo considerare come una trasformazione in corso di ciascuna delle materialità pratico-inerti da parte dell'Altra. Sin

d'ora, in ogni caso, possiamo chiarire il senso della struttura seriale e la possibilità di applicare tale conoscenza allo studio dell'intelligibilità dialettica del sociale.

Per concepire la razionalità dell'alterità come regola del campo sociale pratico-inerte, bisogna infatti rendersi conto che questa alterità è più complessa e più concreta che nell'esempio superficiale e limitato in cui l'abbiamo vista attuarsi. Proseguendo l'esperienza, possiamo scoprire caratteri nuovi che si producono in quanto la serialità si costituisce in un campo più largo e come struttura di collettivi più complessi. Va infatti notato *in primo luogo* che gli oggetti pratico-inerti producono, secondo la loro struttura peculiare e la loro azione passiva, l'assembramento come azione diretta o indiretta tra i membri della molteplicità. Chiameremo *diretta* la relazione che si fonda sulla *presenza*. E definirò come *presenza*, in una società che dispone di tecniche e utensili determinati, la distanza massima che permette, tra due individui, l'instaurazione immediata di rapporti di reciprocità. (Evidentemente la distanza è variabile. In particolare, esiste *presenza reale* fra due persone che si telefonano, l'una rispetto all'altra; e, allo stesso modo, l'aereo resta in relazione permanente *di presenza*, attraverso la radio, con il complesso dei servizi tecnici che garantiscono la sua sicurezza.) Vi sono naturalmente tipi di presenza diversi e tali tipi dipendono in realtà dalla *praxis* (talune imprese esigono la presenza di ciascuno nel campo percettivo dell'Altro -senza la mediazione degli strumenti) ma, comunque, definiremo l'assembramento con la co-presenza dei suoi membri, non in quanto esistano per forza fra loro relazioni d'esteriorità o una pratica comune e organizzata ma in quanto la possibilità di questa *praxis* comune e delle relazioni di reciprocità che la fondano è immediatamente data. Le massaie che fanno la coda davanti al fornaio in periodo di carestia si caratterizzano come assembramento a struttura seriale, e tale assembramento è *diretto* : la possibilità di una brusca *praxis* unitaria (la sommossa) è immediatamente data. In compenso, esistono oggetti pratico-inerti di struttura perfettamente definita, che costituiscono di per sé, tra la molteplicità indeterminata degli uomini (di una città, di una nazione o del globo), una certa pluralità come assembramento *indiretto*. E definirò tali assembramenti in base all' *assenza* : con

ciò non intendo tanto la distanza assoluta (in una società data, a un determinato momento del suo sviluppo), che in realtà è solo una prospettiva astratta, quanto l'impossibilità per gli individui di stabilire fra loro relazioni di reciprocità o una *praxis* comune, in quanto sono definiti dall'oggetto come membri dell'assembramento. Poco importa, infatti, che un certo ascoltatore della radio possieda anch'egli un apparecchio trasmittente e possa, in quanto individuo, mettersi in rapporto, *più tardi*, con un altro ascoltatore di un'altra città o di un altro paese : il fatto stesso di *ascoltare la radio*, ossia di prendere a una data ora una data trasmissione, stabilisce un rapporto seriale *d'assenza* tra i differenti ascoltatori. In questo caso, l'oggetto praticoinerte (è valido per tutto quel che si chiama *mass media*) non produce solamente l'unità fuori di sé nella materia inorganica degli individui, ma li determina nella separazione ed assicura, in quanto sono separati, *la loro comunicazione tramite l'alterità*. Quando «prendo» una trasmissione, il rapporto che si stabilisce tra lo *speaker* e me non è una relazione umana : infatti sono passivo rispetto al pensiero esposto, al commento politico delle notizie, ecc. Tale passività, in un'attività che si svolge su tutti i piani e per anni, può essere *in una certa misura* controbilanciata : posso scrivere, protestare, approvare, congratularmi, minacciare, ecc. Ma va notato immediatamente che nel loro insieme questi procedimenti hanno peso soltanto se la maggioranza (o un'importante minoranza) degli ascoltatori li esegue dal canto loro, senza conoscermi. In modo che la reciprocità è qui di un assembramento ad una voce. Inoltre, le radio rappresentano il punto di vista governativo o taluni interessi di un gruppo di capitalisti; così si può immaginare che anche l'azione degli ascoltatori (sui programmi o sulle opinioni esposte) resti senza effetto. Capita di frequente che soltanto gli avvenimenti politici e sociali che si verificano su tutti i piani e nel complesso del paese determinano le modificazioni di un programma di trasmissione o di commenti tendenziosi. Da questo punto di vista, l'ascoltatore in disaccordo con la politica del governo, anche se, in altri luoghi, in mezzo a gruppi organizzati, si oppone efficacemente dal canto suo a tale politica, avvertirà la sua attività passiva - la sua «recettività» - come impotenza. E, nella misura in cui questa voce gli dà

esattamente i limiti dei suoi poteri (se si tratta di una *troppo* cattiva trasmissione teatrale o musicale) il pubblico può agire. Non interamente, tuttavia (se ne sono visti parecchi esempi), ma, nella misura in cui la sua indignazione (o il suo entusiasmo : scelgo il caso negativo perché è il più semplice; ma la medesima impotenza esiste se, entusiasmato da un conferenziere o da un cantante, reclamo che gli si affidi una trasmissione regolare o che lo si chiami più spesso al microfono) non è che la scoperta vissuta della sua impotenza d'uomo *di fronte ad un uomo*. Poiché, in un certo senso, questa voce, dalle inflessioni e dall'accento particolarissimi, è la voce singola di una determinata persona. E tale persona ha preparato la sua audizione con una serie d'azioni precise e individuali. E, d'altra parte, non c'è dubbio che essa si rivolga a me. A me e ad Altri, la voce dice: «Cari ascoltatori.» Ma, benché l'oratore in un comizio si rivolga a tutti i presenti, chiunque può contraddirlo o anche insultarlo (a condizione, beninteso, di assumere, in certi casi, certi rischi, ma con la prospettiva, a seconda delle circostanze, più o meno chiaramente definite, di «far mutare l'opinione del pubblico»). Così l'oratore si rivolge realmente *a noi* in quanto è concepibile sia una reciprocità individuale (grido la mia approvazione o il mio biasimo) sia una reciprocità collettiva (lo applaudiamo o lo fischiamo). Invece, nel suo principio, nella sua realtà di voce umana, quella di speaker è mistificante : essa si fonda sulla reciprocità del discorso, e dunque sulla relazione umana, ed è, in realtà, una relazione reificante in cui la voce si presenta come *praxis* e costituisce l'ascoltatore come oggetto di *praxis*, insomma è una relazione univoca d'interiorità come quella dell'organismo agente con il circostante ambiente materiale ma nella quale sono, in qualità d'oggetto inerte, sottomesso come materialità inorganica al lavoro umano della voce. Eppure posso, se voglio, girare il bottone, spegnere la radio o cambiare trasmissione. Ma proprio qui si rivela l'assemblamento a distanza, poiché quest'attività puramente individuale non cambia assolutamente niente al lavoro reale della voce : continuerà a risuonare in migliaia di camere davanti a milioni d'ascoltatori, e sono io a precipitare nella solitudine inefficace e astratta della vita privata senza cambiare niente all'oggettività. Non ho negato la voce : mi sono negato in

quanto individuo dell'assembramento. E, soprattutto quando si tratta di trasmissioni ideologiche, in fondo solo *in quanto Altro* ho desiderato che la voce taccia, cioè in quanto può, per esempio, nuocere agli Altri che la ascoltano. Forse sono completamente sicuro di me, magari faccio anche parte di un gruppo politico attivo di cui condivido ogni concezione e adotto ogni posizione. Eppure, la voce mi è insopportabile *in quanto* viene ascoltata da Altri. Altri che, per l'appunto, sono *i medesimi*, in quanto sentono la radio e sono Altri in quanto appartengono ad ambienti diversi. Può *convincerli*, mi dico. Perciò, gli argomenti che enuncia, mi sembra che potrei combatterli davanti a questi Altri, anche se non la pensano come me : ma, per l'appunto, provo l'assenza come mio modo di relazione con gli Altri. La mia impotenza, stavolta, consiste non solo nell'impossibilità d'interrompere la voce, ma nell'impossibilità di convincere *ad uno ad uno* gli ascoltatori che essa esorta contemporaneamente in quella solitudine in comune che ha creato per tutti come loro connessione inerte. Dal momento, infatti, in cui prendo in esame la prospettiva di un'azione pratica contro quel che dice lo *speaker*, posso concepirla solo seriale : bisognerebbe prendere gli ascoltatori uno dopo l'altro... Evidentemente, questa serialità misura la mia impotenza e, forse, quella del mio Partito. Ad ogni modo, se quest'ultimo tendesse a fare una contro-propaganda, sarebbe obbligato ad adattarsi alla struttura seriale che le *mass media* hanno imposto (e se l'ascoltatore è giornalista, se, l'indomani, esprime la sua indignazione nel giornale, egli combatte un'azione seriale con un'altra azione seriale: si rivolge a quattrocen-tomila ascoltatori separati della città, in quanto può scuoterli come lettori separati). Così l'ascoltatore impotente è costituito dalla voce stessa come *membro-altro* dell'assembramento indiretto : insieme alle prime parole, una relazione laterale di serialità indefinita si stabilisce fra lui e *gli Altri*. Naturalmente, questa relazione ha avuto origine in un sapere prodotto dal linguaggio stesso in quanto strumento per le *mass media*. Sono proprio i giornali e la radio ad informare ciascuno sul numero delle trasmittenti francesi. Ma questo sapere (anch'esso d'ordine seriale per origine, contenuto e obiettivo pratico) si è da tempo trasformato in fatto. Ogni ascoltatore è obiettivamente definito da questo fatto reale,

ossia dalla struttura d'esteriorità che si è interiorizzata in sapere. Ora, nell'istante in cui, in una situazione storica data e nell'ambito dei conflitti che essa genera, egli ascolta la voce nello scandalo impotente, non l'ascolta più per *proprio conto* (abbiamo ammesso che era sicuro di resistere agli argomenti) ma dal *punto di vista* degli Altri. Di quali? Ciò dipende dalla circostanza e dall'individuo, con la sua esperienza e il suo passato : forse si mette al posto di taluni suoi amici, facilmente influenzabili, che, magari il giorno prima, gli sono parsi più esitanti del solito. Forse cercherà di sentire come ascoltatore astrattamente definito e noto nella sua generalità (il tiepido, il molle, oppure, più precisamente, colui che ha questo o quell'interesse e che viene abilmente lusingato, ecc.). Comunque, però, l'individuo astratto che egli evoca nella sua alterità è da tempo, lui pure, una nozione-fatto (uno schema costruito ad un tempo nell'esperienza e mediante le schematizzazioni delle *mass media*) e, inversamente la famiglia esitante che prende come riferimento può davvero inquietarlo solo nella misura in cui essa rappresenta il primo termine di una serie, vale a dire che anch'essa viene schematizzata come Altro. E inutile descrivere qui il curioso atteggiamento dell'ascoltatore indignato (ognuno può ricorrere alla propria esperienza) e la dialettica fra tre momenti : quello -trionfale - in cui rifiuta (o crede di rifiutare, poco importa) l'argomento (è già *per l'Altro* ma in quanto un rapporto di reciprocità dovrebbe poter esistere); quello - d'indignazione impotente - in cui si realizza come membro di una serie i cui membri sono uniti dal solo rapporto d'alterità; quello -d'angoscia e di tentazione - in cui, ponendosi *dal punto di vista dell'Altro*, si lascia convincere in quanto Altro - fino a un certo punto - per provare la forza dell'argomento. Questo terzo momento è quello del disagio e del fascino; esso comporta una violenta contraddizione: io sono infatti sia colui che sa rifiutare quelle sciocchezze sia colui che se ne lascia convincere. E non voglio indicare con ciò di essere nello stesso tempo io e l'Altro : forse l'atteggiamento trionfale di chi sa è soltanto un'altra forma d'alterità (o fiducia in Altri che sanno rifiutare e m'identifico con essi perché ne sposo l'opinione). Ciò che conta soprattutto è che la mia impotenza ad agire sulla serie degli *Altri* (che possono lasciarsi convincere) ritorna su di me per fare *di questi*

Altri il mio destino. Non solo, certamente, a proposito della trasmissione ma per il fatto che essa si attua nell'ambito di una certa propaganda che li mistifica e li addormenta. In base a ciò, la voce diventa per ciascuno *vertiginosa* : non è più la voce di nessuno (anche se lo speaker si è nominato) poiché la reciprocità si è distrutta. Ma è *doppiamente* un collettivo : da una parte, come vedremo, mi produce come membro inerte di una serie e come Altro in mezzo agli Altri; d'altra parte, appare in se stessa come il risultato sociale di una *praxis*. politica (del governo, se si tratta di una radio di Stato) e come *sostenuta* in se stessa da un'altra zona seriale di ascoltatori : quelli che sono già convinti e di cui esprime le tendenze e gli interessi. Così in essa, e grazie ad essa, gli Altri (i partigiani di tale politica) influenzano gli Altri (gli esitanti, i neutrali); ma anche questo influsso è seriale (ciò che invece non lo è, beninteso, è *l'azione* politica del governo e le sue *attività* di propaganda), perché ciascuno ascolta al posto dell'Altro e in quanto Altro e perché anche la voce è Altra : Altra per chi rifiuta la politica che la ispira, in quanto espressione di certi Altri e in quanto azione su Altri ; Altra per gli esitanti che la ricevono già in quanto opinione degli Altri (di quegli Altri onnipotenti che dispongono delle *mass media*) e che sono già influenzati dal semplice fatto che tale politica ha il potere di fare pubblicamente la propria apologia; Altra infine per chi sostiene la politica del governo in quanto *per ciascuno* nella solitudine essa viene cauzionata dall'approvazione degli Altri (quelli che sono del suo parere) e dall'azione che essa esercita sugli esitanti; per loro, la voce esprime il loro proprio pensiero : ma è il loro pensiero in quanto Altro, cioè in quanto *enunciato* da un Altro, *formulato in termini altri* (meglio di quanto non abbiamo fatto e in altro modo) e in quanto esiste nello stesso istante *per tutti gli Altri* come Pensiero-Altro. Tutti i comportamenti reattivi che il Pensiero-Altro come significato della Voce-Altra suscita negli ascoltatori sono sempre *comportamenti d'alterità*. Con ciò, bisogna intendere che tali comportamenti non hanno né la struttura immediata della *praxis* individuale, né le strutture concertate della *praxis* comune e organizzata. Sono suscitati *immediatamente* - come le libere reazioni di un individuo - ma egli non può produrre sotto l'azione del collettivo se non in quanto esse sono in se stesse totalizzazioni collaterali della

serialità (indignazione, risa ironiche, furore impotente, fascino, entusiasmo, bisogno di comunicare con Altri, scandalo, paura collettiva,⁶ ecc.). In altri termini, l'individuo, come membro della serie, ha comportamenti *alterati* ciascuno dei quali è in lui l'azione dell'Altro, il che significa che costituiscono di per sé una ricorrenza spinta al limite (ossia all'infinito).

Sviluppando quest'esempio abbiamo visto l'esperienza della serialità arricchirsi. Infatti, per il fatto stesso che taluni oggetti possano stabilire, tra individui che s'ignorano in quanto tali, rapporti indiretti d'alterità, vediamo nascere la possibilità per una serie d'essere finita, indefinita o infinita. Quando la molteplicità, sebbene numericamente determinata in sé, resta praticamente indeterminata, come fattore dell'assemblamento, allora è indefinita (è il caso, per esempio, della radio : c'è un numero definito di individui che ascoltano in questo momento una certa trasmissione, ma solo a titolo di quantità indeterminata la trasmissione costituisce la serialità dei suoi ascoltatori come relazione di ciascuno con gli Altri). Quando la molteplicità è radunata da un movimento di ricorrenza circolare, ci troviamo invece di fronte ad una serie praticamente infinita (almeno finché prosegue il movimento circolare). Ogni termine, infatti, nella misura in cui produce l'alterità degli Altri, -diventa Altro anch'esso, in quanto gli Altri lo producono Altro, e contribuisce a sua volta a modificarli nella loro alterità.

Ma abbiamo anche rilevato che la pura alterità formale (quale ce l'hanno mostrata i nostri primi esempi) è solo un momento astratto del processo seriale. È esatto che la si possa trovare in tutti i gruppi che, ad esempio, sono *ordinati* in un modo o in un altro (i gruppi di compratori per esempio, quando c'è scarsità di prodotti da vendere o scarsità di personale). Ma la purezza formale è qui mantenuta da un'azione deliberata : si rifiuta di distinguere gli individui in base a qualcosa che non sia l'alterità, essa pure costituita come regola di successione. In tutti gli altri casi, cioè quando l'alterità non è anch'essa un mezzo di selezione, gli individui si producono nell'ambito seriale con alcuni caratteri loro propri che differiscono dall'uno all'altro o da un insieme a un altro. Beninteso, la struttura fondamentale resta immutata : gli ascoltatori della radio costituiscono in questo momento una

serie in quanto stanno ascoltando la voce comune che li costituisce, ciascuno nella loro identità, come un Altro. Ma proprio perciò un'alterità di contenuto compare fra loro. Tale alterità resta ancora formalissima perché essa li costituisce in base all'oggetto (la voce) e alle loro reazioni possibili rispetto all'oggetto. Naturalmente per fondare tali reazioni bisognerebbe approfondire le differenze, trovare altri collettivi, altri interessi, dei gruppi e, finalmente, totalizzare il momento storico con il suo passato. Ma in quanto l'assemblamento *viene operato dalla radio*, rimane sul piano dell'alterità pratica delle *condotte d'audizione*. Solo muovendo di qui, l'alterità come Ragione della serie diventa una forza costitutiva di ciascuno e di tutti : poiché in ciascuno, l'Altro non è più la semplice differenza formale nell'identità; in ciascuno, l'Altro è reazione diversa, condotta altra, e ciascuno viene condizionato nell'unità precaria d'alterità da quelle condotte differenti dell'Altro *in quanto* non può modificarle nell'Altro. Così ciascuno è efficace nella sua azione Sull'Altro quanto lo sarebbe se stabilisse con lui relazioni umane (dirette o reciproche, o organizzate), ma la sua azione passiva e indiretta deriva dalla, *sua stessa impotenza*, in quanto l'Altro la vive in sé come propria impotenza in quanto Altro.

Questa determinazione, astratta ancora, ma materiale, del contenuto variabile dell'alterità (o, se si preferisce, di un'alterità sintetica che crea da sola un mondo pratico-inerte dell'alterità) ci conduce logicamente all'esperienza dell'impotenza come connessione reale tra i membri della serie. La serie si rivela a ciascuno, infatti, nel momento in cui questi coglie in sé e negli Altri la loro comune impotenza a eliminare le loro differenze materiali. Vedremo come, in base a condizioni definite, il *gruppo* si costituisca come negazione di tale impotenza, ossia della serialità. Nondimeno è chiaro che l'impotenza subita è il mastice della serialità : io sento la mia impotenza nell'Altro poiché l'Altro in quanto Altro sarà lui a decidere se il mio atto resterà un'iniziativa individuale e folle o mi respingerà nella solitudine astratta o diventerà l'atto comune di un gruppo; così, ciascuno attende l'atto dell'Altro e ciascuno si rende l'impotenza dell'Altro in quanto l'Altro è la sua impotenza. Ma tale impotenza non corrisponde necessariamente - in quanto presenza costituente in ciascuno

della serie - alla pura immobilità passiva dell'insieme. Anzi, può diventare violenza disorganizzata : nell'esatta misura in cui sono impotente a causa dell'Altro, proprio l'Altro diventa in me potenza attiva; incapace di mutare l'indignazione dell'Altro (quando assisto a uno spettacolo scandaloso per taluni), quell'indignazione vissuta nell'impotenza diventa in me *indignazione altra*, in cui l'Altro in me si indigna ed io agisco per suo impulso. Messi a parte i provocatori, non esiste differenza fra lo Scandalo e il Timore dello Scandalo. O, se si preferisce, lo Scandalo è il Timore aggressivo dello Scandalo dell'Altro. In altre parole, lo Scandalo è l'Altro stesso come ragione trascendente della propagazione seriale delle violenze provocate dal Timore dello Scandalo.

Ma abbiamo ammesso sin qui, per semplificare le strutture dei collettivi, che le serie siano costituite da termini isolati, di cui l'alterità, come impotenza, sia la sola e fuggevole unità. In realtà, esistono serie di questo tipo ed è, all'incirca, il caso dei lettori del «Figaro» o degli ascoltatori della radio. Sennonché ce ne sono altri più complessi : infatti le relazioni umane di reciprocità definiscono tanto la coesistenza degli uomini quanto lo stato di dispersione massificata. E siccome tali relazioni costituiscono catene complesse e sistemi polivalenti, ogni rapporto singolo, attraverso la materialità circostante, viene condizionato dagli Altri, negativamente o positivamente. Così la molteplicità ha solo cambiato di posto : e nella misura in cui un oggetto del campo pratico-inerte attua l'unità-fuori-di-sé di queste relazioni interindividuali, la serialità determina le molteplicità di individui. Così, la dispersione delle relazioni umane (in quanto ciascuna è collegata a un'altra - o a parecchie altre - queste ad altre ancora, ecc.) in quanto diventa, come ragione della serie, alterità, trasforma, con tutti gli altri rapporti, ciascuno di essi in *rapporto Altro*. O, se si preferisce, l'Altro si produce come unità fuggevole di tutti in quanto lo si scopre in ciascuno come *alterazione* necessaria della reciprocità diretta. O anche in quanto ciascuno, nella misura in cui vuol comunicare con un Altro, costituisce il suo rapporto nell'essere praticoinerte in base a tutti gli altri rapporti totalizzati. La pluralità è qui di tipo speciale : sarebbe meglio chiamarla quasi-pluralità : nella realtà, infatti, è difficile separare dal vero le relazioni (come si separano dei

termini) e quantificarle - tanto più che una relazione umana di reciprocità può stabilirsi tra parecchie persone alla volta. Tuttavia l'essere-seriale come alterità rigida all'interno di ogni viva relazione trae la sua forza dalla *lontananza pratica*, vale a dire dal formicolio inafferrabile delle altre relazioni. Nella misura in cui ogni assembramento di relazioni (il malcontento in una determinata officina a proposito di un provvedimento preso dalla direzione, in quanto si manifesta - prima di ogni azione rivendicativa - nella quasi-pluralità delle relazioni umane fra i lavoratori) rinvia ad altri assembramenti (le altre officine in quanto si sono costituite individualmente *come Altre*, nella loro differenza materiale, attraverso i loro comportamenti anteriori in occasioni di precedenti conflitti o nello svolgersi di questo), questi ultimi ad altri (esterni alla fabbrica, interni alla professione) e ad altri ancora (per le preoccupazioni individuali - collegate, per esempio, alla data — sono rinviati alla famiglia, ai gruppi d'abitazione come ramo di serialità collaterale, secondario ma in definitiva importantissimo); onde, in certo qual modo, le relazioni distanziate si verificano per le relazioni vicine, non come rapporti omogenei e lontani ma, nel loro assembramento inerte, *come un ambito conduttore inerte*, l'ambito dell'alterazione. Ogni relazione interindividuale concreta si produce dunque qui, in questo momento, nella sua connessione a tutte le altre, che è seriale, come determinazione di un ambito più o meno definito, che si caratterizza per una coesione reale, per una solidità compatta che offre insieme la *forza* dell'inerzia e la struttura sintetica *del rapporto*. Ma la realtà pratica di questo ambito (semplice totalità pratico-inerte di tutti quei rapporti come alterità *in* ogni rapporto) consiste semplicemente nella sua struttura seriale. In altri termini, gli ambienti umani esistono *e sono gli uomini*, in quanto gli oggetti comuni li producono come ambiente dell'uomo. Ma l'*ambiente* come collettivo -cioè come unità-altra di una quasi-pluralità di relazioni umane — non deve essere studiato - dai sociologi e dagli storici - nella forma che rivela ai *suoi individui*; infatti, siccome si manifesta *a ciascuno* attraverso relazioni di reciprocità e come loro coesione sintetica, gli individui non lo colgono *direttamente come altro, come regola seriale di lontananza* : quel che è loro manifesto quando sono loro stessi i

termini della serie, diventa fuori presa - nella pratica immediata - quando sono soltanto una struttura interna dei termini e quando ogni termine è, *di fatto*, la relazione che li unisce. L'ambiente si manifesta subito ai suoi membri *come contenente omogeneo* e come forza permanente (pratico-inerte) di *connessione*, unificante ciascuno a ciascuno senza distanza; da questo punto di vista, ogni relazione umana che si stabilisce concretamente tra due o più individui si determina nell'ambiente come *attuazione* inessenziale di una struttura pratico-inerte già iscritta nell'Essere. Al livello contingente delle storie individuali, un certo incontro appare naturalmente come realizzazione più o meno intenzionale e più o meno accidentale di *possibili* individuali e interindividuali; ma *in quanto relazione d'ambiente*, l'attuarsi di una determinazione reciproca nell'inerzia non ha niente in comune con la realizzazione di una possibilità : era possibile che *quell'individuo* incontrasse quell'altro, ma ciò non toglie che - per esempio, su un mercato concorrenziale (riprenderemo l'esempio più avanti) - quel commerciante *sia già collegato*, come elemento pratico-inerte di relazioni multiple (o quasi plurali), con i concorrenti e con la clientela (cioè sia con la clientela reale e assidua, sia con la clientela totale del mercato, *meno* la sua propria clientela, sia, fondamentalmente, con *tutta* la clientela del mercato, in quanto comprende *anche* la sua clientela abituale). Naturalmente, tali molteplici relazioni si manifestano e si trasformano nel corso dei processi pratico-inerti che attraversano l'ambito.

Ma questa struttura *apparente* dell'ambito (che fa sì che il sociologo abbia tendenza a prenderlo, come Lewin, per una *Gestalt* dotato di azione sintetica sulle sue strutture in qualità di *totalità reale* e determinante i comportamenti e processi di ogni parte, in quanto comunica direttamente con tutte le altre, tramite la presenza reale del tutto in esse e in tutte) è solo il momento superficiale di una prima esperienza. Il secondo momento svela il collettivo come il rapporto di una totalità di oggetti lavorati, unità d'esteriorità (il XVI dipartimento, ecc.) inerte, con la quasi-pluralità che significa e che produce in essa l'unità *come assente*. La mia relazione con il cliente si attua nell'ambito borghese del commercio al minuto (e, più precisamente, di un determinato commercio, in una certa città,

ecc.) e contribuisce a determinarlo attuandone una struttura predeterminata; ma *l'ambito* che ci unisce non si rivela come forza agente e sintetica (nel corso delle contrattazioni) se non nella misura in cui *relazioni precise* collegano entrambi i termini e la relazione stessa ad altri termini e altre relazioni (trattative in corso fra grosse società tendenti ad abbassare i prezzi e a mandare in rovina il piccolo commercio, o semplicemente offerte di un mio concorrente al mio cliente) su cui ogni influenza pratica è *inconcepibile*. Così le *vere strutture* dell'ambiente, quelle che determinano la sua forza reale nel campo pratico-inerte, sono in realtà strutture d'alterità. È vero che ogni relazione è collegata a ciascuna e a tutte, ma non in un modo qualunque; ogni elemento è collegato a tutti gli elementi, ma *dal suo posto nella serie e attraverso la sua fuggevole relazione con tutti* gli elementi intermedi, allo stesso modo in cui un numero è collegato a tutti i numeri, da relazioni precise, che presuppongono appunto che ciascuno di essi si riferisca all'altro *attraverso* la serie di numeri che li separano (ossia in quanto l'uno è $[n+1]$ e l'altro $[n + 1] + 1$, ecc.). Così pure l'unità ambientale esiste ed è persino, in taluni casi, una terribile forza collettiva (che si misura oggettivamente -almeno in certi casi - in base al numero di probabilità per cui un individuo qualsiasi dell'ambiente possa uscirne, e inversamente, in base al numero di probabilità per cui un individuo qualsiasi, scelto in questa o quella categoria sociale e fuori da ogni costrizione esercitata dal suo stesso ambiente, possa entrarvi). Ma, *per l'appunto*, essa esiste in quanto non sta nei suoi termini come il tutto nella parte, in quanto si realizza per ogni relazione come *quelle* relazioni che *altrove* condizionano la sua esistenza concreta e il suo contenuto. E certo in ogni condotta seriale dei termini in questione, la totalità degli altri si produce come ambito e condizionamento generale della condotta. Ma questa totalità non va confusa con una totalità positiva e concreta, con una *presenza* reale : non è il risultato dell'unificazione di un campo pratico; è, invece, un'estrapolazione *reale* di una serie infinita di rapporti *identici e altri* in quanto ciascuno condiziona l'Altro con la sua assenza. La totalità è qui totalizzazione pratico-inerte della serie delle negazioni concrete di ogni totalità. La totalità si manifesta in ogni reciprocità come suo essere-altro, in quanto ciascuna è

caratterizzata dall'impossibilità di ogni totalizzazione. L'intelligibilità dell'azione seriale (cioè dell'unità seriale come totalità negativa) trae origine dalla relazione di reciprocità concreta collegante due organismi pratici, *in quanto* si produce come condizionata dalla sua incapacità di agire su tutte le altre e in quanto ciascuna delle altre ha la stessa incapacità in seno a un campo seriale la cui struttura è determinata da un rapporto identico di ciascuno con l'oggetto comune e con le proprie esigenze. E la peculiarità *dell'ambiente* in quanto alterità indefinita delle relazioni umane sta nel darsi all'esperienza come forma sintetica unitaria, totalizzante e non strutturata (nel senso in cui ogni parte sarebbe relazione con ciascuna, con tutte e con il tutto), per rivelarsi nella *praxis* come struttura seriale della determinazione mediante l'altro.

Convieni, tuttavia, considerare più attentamente tali strutture per cogliere l'azione reale (ma pratico-inerte) della serialità come forza subita nell'impotenza su ogni relazione reciproca e sulla serie (come totalizzata in ciascuna da un passaggio al limite). Prenderò a prestito dall'economia quotidiana un esempio schematico e semplicissimo ; la fissazione del prezzo momentaneo in un mercato concorrenziale. È ovvio, infatti, che tale fissazione presupponga una pluralità di relazioni contrattuali (tra venditori e compratori) e d'antagonismi concorrenziali, e dunque di reciprocità negative (tra i venditori da un lato e, d'altro lato, tra i compratori). Si capirà che non consideriamo né l'origine né le strutture dell'Oggetto comune (il prezzo di *quella* merce) e che diamo per acquisita la teoria marxista del valore e dei prezzi. Se il lettore dovesse contestarla, ciò non avrebbe alcuna importanza per il seguito di tale esperienza, in quanto si tratta semplicemente di quel riassetto ultimo che si opera, a parità di condizioni, nel momento del mercato. Non considereremo del resto né le componenti del prezzo (costo di produzione, ecc.) né l'azione della congiuntura; supponiamo l'atomicità e la fluidità di venditori e compratori. Questo mercato concorrenziale puro non è né, come credevano gli economisti del secolo XVIII, una specie di «stato di natura» del mercato né, come si dice troppo spesso oggi giorno, una semplice astrazione di comodo : rappresenta solo una realtà costituita che dipende dall'intero sistema e che appare e

scompare secondo l'evoluzione totale dell'economia, a questo o quel livello degli scambi. Fino al '39, per esempio, la Borsa (a Parigi, Londra e New York) offre tutti i caratteri di un mercato concorrenziale, come d'altronde, nel secolo XIX, gli altri mercati commerciali dei grandi prodotti internazionali (grano, cotone, ecc.). Se dovessimo esaminare tutte le condizioni che agiscono su un mercato in generale, la nostra concezione dei «collettivi» come ricorrenze sarebbe confermata, ma il problema supererebbe la sfera di questo studio. Il mercato ha una realtà innegabile; *s'impone a ognuno nella misura in cui il prezzo e il volume degli scambi sono necessariamente determinati* ⁷ dalle quantità offerte, dai prezzi proposti, dalle quantità richieste e dai prezzi desiderati. Orbene, è facile vedere che la necessità che s'impone a un commerciante nel suo rapporto con *un* consumatore nasce dalle relazioni concrete *degli altri* commercianti e clienti fra loro, dalle relazioni di altri compratori con quel venditore (che diventa *Altro*, per essi rispetto a quel che era per il cliente considerato) e infine dal fatto stesso che il consumatore *in quanto tale* appare sul mercato come *Altro* da sé e agisce *in quanto Altro* sulla relazione umana e diretta che tenta di avere con il venditore. È noto che il prezzo si trova all'intersezione della curva dell'offerta con quella della domanda : ciò significa che le quantità offerte e richieste *per quel prezzo* sono uguali. Se il venditore stabilissi un prezzo più basso, la domanda sarebbe superiore all'offerta; se lo fissasse più alto, l'offerta eccederebbe la domanda. Eppure non si tratta di un accordo diretto fra due uomini o due gruppi che si intendano direttamente. Di fatto, nessun mercante stabilisce il prezzo da solo. E il rigore matematico dell'oggetto viene a dimostrare appunto come esso sia la raffigurazione oggettiva di una linea di fuga.

Si dia un quadro delle quantità offerte e date.

Quantità offerte

08.500

06.500

35000

43500

82500

11.000
 10.500
 9.500
 8.500
 7.500
 6.500
 5.500
 4.500
 3.500
 2.500
 1.500
 500

In base a quanto abbiamo esposto, si venderanno 11.000 unità al prezzo di 6 franchi.

Evidentemente questa legge quantitativa non trova giustificazione né in principi puramente matematici né nei caratteri essenziali della quantità. Il nerbo della prova (se il prezzo fosse più basso, la domanda sarebbe superiore all'offerta e inversamente) ci rinvia necessariamente al venditore e alla sua azione reale, al compratore e alla sua domanda reale. Le domande non possono essere superiori all'offerta, perché *proprio* i compratori capaci di pagare più caro faranno proposte nuove che avranno l'effetto di alzare i prezzi. L'offerta non può essere superiore alla domanda perché i mercanti più favoriti (costo di produzione più economico) abbasseranno i prezzi sull'istante. Ritroviamo dunque gli uomini considerati come *forze* d'acquisto o di vendita. E, per semplificare, considereremo che ad ogni unità richiesta corrisponda un compratore, e che un venditore corrisponda a ogni quantità offerta. Orbene, tra i 27.500 venditori supposti, rileviamo che 11.000 soltanto sono decisi a discendere al prezzo di 6 franchi per unità. E, tra costoro, solo 8.500 al prezzo di 5 franchi. Vi sono dunque, su 27.500 venditori, 2.500 persone soltanto che possano discendere a 6 franchi e non al di sotto, e queste 2.500 persone determinano il prezzo per tutte le altre. Da una parte, infatti, calando il prezzo, respingono fuori dal mercato 16.500 venditori che, per una ragione o per un'altra, non possono seguire questo ribasso.

D'altra parte, fermando il prezzo a 6 franchi, evitano a 8.500 venditori di discendere a 4 franchi l'unità, e a 3.000 di discendere a 3 franchi. Così, per limitarci ad essi, questi ultimi 3.000 ricevono una *rendita di venditore*, cioè realizzano un guadagno di 3 franchi per unità sulle loro previsioni minime. Da che deriva dunque la sorte di quelle 25.000 persone, di cui le une ripartiranno senza aver venduto niente e le altre con una rendita imprevista? Anzitutto, dal fatto che sono *attivi*, cioè venditori reali, e che hanno rapporti reali⁸ con i loro eventuali clienti. Inoltre dal fatto che, *nella transazione*, sono permeati dall'azione degli *Altri* venditori e sono trattati (dal cliente stesso) *in quanto Altri* : l'impossibilità *reale* che 2.500 venditori hanno di discendere più in basso che 6 franchi diventa, per 8.500 dei loro concorrenti, un *divieto* d'abbassare i prezzi. (Dico divieto senza conferire all'espressione il senso etico e psicologico. Ma sta di fatto che essi *potrebbero*, per ipotesi, calare il loro prezzo e che l'azione degli Altri crea per essi un'impossibilità di tipo nuovo che non ha più niente a che vedere con il prezzo di costo o le spese di trasporto : non si tratta più di una condizione materiale o di un fattore reale e diretto della composizione del prezzo, bensì di una legge data dal di fuori alla loro attività di venditori.) Naturalmente potremmo fare la stessa osservazione per i compratori: 11.000 di loro privano 75.000 persone della possibilità d'acquistare il prodotto richiesto; tra questi 11.000, 1.000 clienti procurano *rendite di consumatore* agli altri 10.000. Così, sulle 46.000 persone che costituiscono il gruppo dei compratori e dei venditori, 42.000 ci appaiono subito come sottomesse alla legge degli altri; per loro, la legge del mercato è un *'eteronomia*. Ma se dobbiamo considerare i 3 500 che sembrano aver fatto il mercato, constatiamo immediatamente che questa pretesa attività è solo un'apparenza. Infatti, se le une acquistano *il più caro possibile* (per loro), e se le altre vendono *il meno caro possibile* è solo perché sono state trascinate ai limiti delle loro possibilità. L'interesse degli uni come degli altri sarebbe stato quello di beneficiare della «rendita» del consumatore o del venditore : ma sono appunto quelli che potevano discendere più in basso o salire più in alto di loro a costringerli *davvero* a rinunciare agli utili supplementari. I venditori, per esempio, si trovano nella situazione d'alterità totale: 8.500 di loro hanno

la proibizione *vissuta* di discendere più in basso perché 2.500 di loro ne hanno l'impossibilità *materiale*. E questi 2.500 sono discesi al limite perché gli altri 8.500 potrebbero discendere più in basso. Per cui è l'*azione dell'Altro* a determinare tutte le operazioni. Ma è anche l'azione di ciascuno *in quanto Altro* (per gli altri venditori e per gli altri clienti). Supponiamo, infatti, che 10.000 venditori soltanto abbiano avuto la possibilità materiale di calare il prezzo fino a 7 franchi e 10.000 consumatori di pagare l'unità a questo prezzo. Il punto d'intersezione delle due curve sarebbe stato situato diversamente,, le quantità scambiate si numererebbero con 10.000 unità e il prezzo sarebbe stato di 7 franchi. Così la possibilità di ribasso gioca *contro di loro*. Perché? Perché incontra la possibilità-limite di rialzo che caratterizza un numero determinato di compratori e che consente l'eguaglianza delle offerte e delle domande. Va ancora notato che tra il numero di compratori che possono giungere sino a sborsare 6 franchi e il numero di venditori che possono calare i prezzi a tal punto, non c'è corrispondenza alcuna (11.000 e 2.500): non si tratta di relazione vera ma anzi d'assenza di relazione (poiché, per ipotesi, compratori e venditori corrispondono ciascuno ad *una* unità offerta e richiesta). Quel che conta, certamente, è la cifra di 11.000 che - arbitrariamente fissata da noi — definisce i prezzi e l'eguaglianza degli scambi. Ci sono 11.000 persone per vendere, 11.000 per comperare a 6 franchi. Ma tale cifra è per l'appunto quella dell'alterità, perché ogni individuo vende o compera in quante? è un undicimillesimo e non in quanto è quella data persona. D'altro canto, non si può considerare un certo numero come una somma pura e semplice : se si dicesse, ad esempio, che è il numero dei prodotti venduti a 6 franchi o dei mercanti che vendono a tal prezzo, si ometterebbe il fatto fondamentale che quei mercanti, venuti con possibilità e progetti diversi, sono discesi a quel prezzo per la sola e unica ragione di essere 11.000 di fronte a 11.000 compratori. Tuttavia, non si potrebbe trovare in questa collezione nessuna unità vera : 11.000 qui rappresenta 11.000 individui e non un'unità concreta di 11.000 persone. Le relazioni dei venditori sono concorrenziali e quindi antagoniste. Ma questo antagonismo che li oppone gli uni agli altri si traduce con il

fatto che ciascuno riceve la sua legge dall'Altro (e non, come nella lotta diretta, che ciascuno voglia imporre all'Altro la sua legge). Il rapporto dei venditori fra loro (all'interno del numero definito) non è *né* la semplice giustapposizione, *né* la sintesi unitaria. Essi sono giustapposti nella misura in cui ogni relazione diretta con il compratore è, nel suo movimento reale, indipendente dalla relazione dell'Altro. Sono uniti dal fatto che la *giustapposizione* degli uomini non è unicamente quella delle sardine in una scatola : quei venditori che fanno la stessa operazione determinano un campo sociale semplicemente perché l'operazione è *umana* e concerne necessariamente gli Altri, o, se si preferisce, perché ciascuna di esse rivolgendosi alla massa indistinta dei compratori, *progetta un avvenire umano*. Abbiamo scelto apposta il mercato concorrenziale puro perché esso fa apparire ciò che Hegel chiamava «la folla atomizzata» : però i rapporti quantitativi delle molecole fisiche sono radicalmente distinti dalle relazioni tra gli atomi sociali. Le prime agiscono e reagiscono nell'ambito dell'esteriorità; gli Altri in quello deH'interiorità. Ciascuno si determina e determina l'Altro in quanto è Altro dall'Altro e Altro da sé. E ciascuno vede il suo atto diretto spogliarsi di senso reale, in quanto l'Altro lo comanda, e fugge a sua volta per influenzare l'Altro, laggiù, senza rapporto reale con la sua intenzione. È inevitabile che ci sia falsa unità. Ed essa esiste : è il mercato come assembramento (importa poco che sia luogo fisico o complesso di telecomunicazioni rivelante le domande, le offerte e i prezzi a ciascuno). Ogni persona in partenza *si reca* all'assembramento; lo determina già (in alterità) mediante le sue previsioni e già esso le sfugge e la determina. Di conseguenza, il mercato esiste *grazie ad essa* (in sé e per essa) come oggetto di previsione e determinazione fuggevole della sua azione; ma anch'essa lo vede come insieme di persone giustapposte. La totalità «mercato» è in pari tempo detotalizzata. Per prendere gli esempi più semplici (mercati di fiori, di bestiame, ecc.), l'unità di luogo mostra che tutti gli individui sono *uniti* nel fatto di abbandonarsi alla stessa operazione diretta, che si lascia determinare in esteriorità e in alterità da tutte le altre operazioni simili, fino al punto che questa determinazione in alterità finisce per costituirne l'oggetto medesimo e la realtà : ciascuno prevede (in un

mercato supposto concorrenziale) nell'ipotesi che l'atomizzazione come tipo di nesso sociale permarrà almeno durante il tempo dello scambio. Così l'unità non può essere concepita qui come una sintesi unificatrice ma come una forma della dispersione in quanto tale, quando questa dispersione viene intesa come regola e come mezzo d'azione. Occorre, infatti, vedere due fatti essenziali : la vera differenza tra la molecola fisica e la molecola sociale sta nel fatto che la prima è un elemento puro e semplice della dispersione numerica, mentre la seconda è fattore di dispersione solo nella misura in cui è anzitutto fattore d'unità. La molecola umana non rimane nella molteplicità, ma organizza con la sua azione tale molteplicità in unità sintetica (è *il* mercato come scopo e condizione della sua attività). La dispersione interviene *al secondo grado* : c'è molteplicità non di semplici molecole isolate bensì di *unificazioni già realizzate* praticamente (talvolta anche coscientemente) della molteplicità puramente fisica. Ciascuno unifica, ciascuno intende e manovra il mercato come realtà totale (la conosce attraverso le tradizioni locali, le abitudini, la periodicità, la sua propria esistenza materiale, il suo progetto di produttore-venditore, ecc.). Ma ciascuna di tali unificazioni è separata dall'altra da un vuoto *reale*, vale a dire dal *fatto* che ciascuno, fisicamente e praticamente, *non* è l'Altro, che muri li separano davvero, come d'altronde li separano antagonismi pratici o l'ignoranza reale della loro esistenza reciproca. E il mercato non è l'unità sintetica di una molteplicità, ma la moltiplicazione dispersiva e reale della sua propria unità. Per ciascuno l'unità del mercato è, sia il fondamento dell'operazione che tenta, e, in pari tempo, tale unità gli sfugge perché l'azione stessa di tale atomicità è *alienante*-, sia finalmente il fatto che il *centro* del mercato è *sempre altrove* proprio mentre è sempre presente (come luogo di assembramento o come insieme di informazioni sui corsi), ed è questa contraddizione a creare l'oggetto sociale. Essa consente all'unità dell'assembramento di non essere semplicemente *superata* dall'azione comune (come succede in un'intesa diretta di produttori o di consumatori) o anche dall'azione individuale, ma anzi di presentarsi in pari tempo come oggetto comune di una azione e come legge rigida ed esterna di ogni azione particolare, ossia d'esistere alla maniera di un oggetto

strumentale, «sotto mano», «dinanzi agli occhi» e come necessità oggettiva ma estranea in ciascuno di noi. Su questo secondo punto occorre insistere. Tra sindacati (o cooperative) e monopolisti, il prezzo, diventando un accordo, tende a perdere la sua realtà di costrizione. Naturalmente il costo di produzione come il potere di acquisto reale tracciano i limiti oggettivi delle sue variazioni; ma tali condizioni sono materiali, visibili, e possono venire affrontate frontalmente; in ciò che concerne invece il margine dei profitti, esso può venir ridotto o accresciuto in base al rapporto diretto delle forze presenti. A tale livello, il prezzo di vendita diventa un «oggetto reciproco», vale a dire che la sua opacità per l'uno si fonda sulla resistenza diretta dell'altro e lascia intravedere, come sua profondità, l'azione e i bisogni del trust o della cooperativa. Sotto la presidenza di Roosevelt, gli Americani si rifiutano d'acquistare carne per lottare contro le pretese del trust dei mattatoi. A questo punto - e finché dura il boicottaggio - il prezzo rimane un segno ideale, perché nessuno vende né compera e il suo significato rinvia immediatamente alla volontà di lotta del trust, è insomma una pura indicazione sull'energia dei monopolisti, sulla loro volontà di «tener duro» e sulle condizioni materiali che permettono o esigono il loro atteggiamento. Ma sta di fatto che l'unificazione di ciascuno dei due gruppi consente la relazione diretta (ho detto che questa unificazione si limita a spostare la ricorrenza). Allorché l'unificazione non ha luogo - come nel mercato concorrenziale ⁹ - il prezzo trae la sua realtà oggettiva e pratica dalla separazione fisica e mentale degli agenti; esso è *reale* perché include in sé tutti i fattori reali di separazione, cioè l'insufficienza contemporanea dei mezzi di comunicazione come pure i muri di pietra che separano i negozi o il tempo reale che ci vuole per raggiungere i vicini e convincerli a superare l'antagonismo verso la cooperazione; ma *anzitutto*, esso si fonda su quel tipo di relazioni umane che si può chiamare indiretto o collaterale. La sua forza deriva dall'impotenza (provvisoria o definitiva) di ogni compratore (o venditore) in rapporto alla *serie* degli altri compratori (o venditori), e corrisponde alla necessità - se il venditore volesse provvedere a difendersi (o a difendere il compratore) dovrebbe cominciare un'azione *seriale*, cioè passare *da ciascuno a*

ciascuno. Tale azione seriale non può che essere indeterminata (poiché il numero delle persone da toccare direttamente non è dato) e circolare (poiché l'individuo con cui sono appena entrato in relazione diretta ridiventa per me l'altro non appena m'allontano per rivolgermi ad un altro; bisognerà ritornare a lui). Dunque, è una ricorrenza infinita. È noto infatti il tipo di ragionamento aritmetico che permette di dimostrare che tutti gli elementi di una serie sono dotati della medesima proprietà. Consta di tre operazioni : si comincia con lo stabilire una proposizione universale del tipo ordinario : se la proprietà esiste per il numero a (qualsiasi), essa deve esistere necessariamente per il numero b (situato immediatamente dopo a nella serie); si verifica poi che detto numero (qualsiasi) possiede davvero la proprietà in questione; infine, il matematico procede a una specie di totalizzazione fittizia o, se si preferisce, di passaggio al limite, che lo dispensa da una serie infinita d'operazioni (è vero per a , dunque è vero per $b \setminus$ se è vero per b , è vero per c , quindi c possiede la proprietà; ma se è vero per c , è vero per d , ecc.). Così gli *oggetti collettivi* hanno per origine la ricorrenza sociale: rappresentano totalizzazioni d'operazioni ineffettuabili; ma non appaiono in primo luogo come oggetto di conoscenza, perché sono anzitutto realtà subite e vissute, che avvertiamo, nelle loro oggettività, grazie agli atti che *dobbiamo fare*. Il prezzo si impone a me, compratore, perché si impone al mio vicino, si impone al mio vicino perché si impone al suo vicino e così via. Ma, inversamente, io non ignoro di contribuire a fissarlo, né che esso si impone ai miei vicini perché si impone a me; in generale, si impone a ciascuno come realtà stabile e collettiva, solo nella misura in cui è la totalizzazione di una serie. *L'oggetto collettivo* è un *indice di separazione*. Questa interpretazione risulterebbe ancor più chiara se si considerasse un mercato più complesso (in relazione con la congiuntura, con l'intervento dello Stato, con l'esistenza di semimonopoli, tenendo conto della pubblicità, del tempo - e di conseguenza delle variazioni della produzione e delle attrezzature — ecc.) ma richiederebbe uno svolgimento che non trova posto in questo studio. Ci limitiamo a mostrare un caso particolare : quello di un mercato in periodo di forte inflazione.¹⁰ La moneta si svaluta sempre più perché ogni individuo cerca di

disfarsene per acquistare valori reali, ma tale comportamento determina la svalutazione *anzitutto* perché la riflette o, se si vuole, la svalutazione futura, in quanto si impone all'individuo, in quanto egli la *prevede* come unità di un processo che la condiziona, proprio la svalutazione futura determina la svalutazione presente. Orbene, la svalutazione futura viene subita dall'individuo come azione *degli Altri* sulla moneta; egli vi si adatta imitandola : cioè *si rende Altro-*, a questo punto, egli agisce contro il suo proprio salario *in quanto Altro*, poiché sia lui che chiunque altro contribuisce al crollo dell'unità monetaria; e la sua posizione nei confronti della moneta (con i suoi caratteri psicologici: pessimismo ecc.) non ha altra base che l'atteggiamento degli Altri. Il fenomeno si verifica *in quanto fuga* : siccome non posso impedire ad uno sconosciuto di barattare al più presto il suo denaro con merci accumulate, io m'affretto a barattare il mio con altre merci. Ma proprio il mio gesto, in quanto già iscritto nell'insieme dei comportamenti economici, proprio il mio gesto futuro ha determinato il gesto di quello sconosciuto. Io ritorno su me stesso in quanto Altro e la mia paura soggettiva dell'Altro (che non posso toccare) mi appare come forza estranea, come caduta accelerata della moneta. Così, la caduta dell'assegnato, nel 1792, è un processo collettivo e che non si può arrestare : la sua oggettività è intera, ciascuno lo *subisce* come destino. E, certo, i suoi fattori oggettivi sono numerosi e potenti : la circolazione monetaria era raddoppiata senza che la produzione dei beni fosse aumentata; la persistenza del numerario rispetto alla moneta di carta determinava un regime bi-monetario (due miliardi di numerario, due miliardi di carta) ed è noto che, in tali regimi, la cattiva moneta scaccia la buona, ossia è più offerta che richiesta e si svaluta rapidamente; infine, bisogna tener conto dell'aggiottaggio, dei biglietti falsi stampati all'estero, ecc.” Ma, oltre al fatto che molti fra essi hanno valore solo in quanto sono vissuti (per esempio, la legge di Gresham ci rimanda necessariamente alla *fiducia* : la buona moneta scompare perché *taluni* la conservano e la conservano perché non hanno fiducia nell'altro), gli storici riconoscono l'importanza dei fattori *politici* nel ribasso dell'assegnato : la fiducia era tanto più debole, in quanto chi emetteva era un potere rivoluzionario suscettibile d'essere

rovesciato. La caduta dell'assegnato riflette dunque in pari tempo la fuga di Luigi XVI, le palinodie della Costituente, l'abbattimento dei rivoluzionari alla fine del '91 e, dopo le prime sconfitte del '92, la paura di una restaurazione della monarchia assoluta. Ma questi diversi avvenimenti, in quanto sono storici, sono stati subito direttamente da uomini che si sono uniti per lottare contro di loro; una risposta organizzata al tradimento del re, è valsa a scacciarlo dalle Tuileries il 10 agosto. Invece, il ribasso dell'assegnato esprime quegli avvenimenti, in quanto per ciascuno essi sono incidenze collaterali, vissute come reazione dispersa degli Altri, nella ricorrenza e nell'impotenza. Il medesimo individuo può far parte di un club giacobino, approvare con entusiasmo il 10 agosto e conservare il suo oro senza rendersi conto di intendere gli stessi fatti su due piani distinti e di reagire contraddittoriamente a seconda che li consideri su un piano o sull'altro. Con l'assegnato, la Rivoluzione gli si disfa tra le mani ed egli contribuisce a disfarla; con la mozione che fa votare al suo club, intende proseguire lo slancio rivoluzionario. Taluni, coscienti della contraddizione, finiranno ormai per *accettare* l'assegnato e *pagare* in numerario? Qui interviene la ricorrenza; quest'atto non può servire né da propaganda né da esempio; tutt'al più avrà qualche testimone : il solo risultato sarà la rovina del patriota, se è un negoziante; se è un produttore, si salverà senz'altro ma contribuirà (d'altronde in misura insignificante) a mantenere il bi-monetarismo che mina la Rivoluzione. È dunque inquieto e diffidente, questo rivoluzionario ? Sì, profondamente : la diffidenza dell'Altro e la coscienza oscura della ricorrenza accompagnano necessariamente i primi passi di una rivoluzione. Tale diffidenza esige l'unità *contro la ricorrenza* (e non, come si ritiene, contro la semplice molteplicità), la totalizzazione *contro la fuga indefinita* (e non, come dice Hegel, l'universalità contro la differenza specifica): è lei a produrre e a sostenere il Terrore come tentativo di unificazione *soggettiva*. Ma è ancora lei che, governata dalla diffidenza degli Altri, diventa contro-rivoluzionaria e si auto-coglie come oggetto estraneo nell'assegnato in disfacimento. A questo livello, «torniamo alla moneta come materialità. Ma stavolta la consideriamo nell'ambito delle relazioni pratiche di reciprocità. Il suo senso

riassume in sé la totalità del processo storico nel momento considerato, ma lo riassume meccanizzandolo; e gli agenti non lo avvertono come carattere positivo dell'oggetto materiale (cosa che facevano i mercanti genovesi quando importavano l'oro spagnolo), ma come assenza infinita e regressiva. Oggi, la successione rapida delle inflazioni e delle svalutazioni ha rivelato a ciascuno il carattere duplice di ogni moneta come presenza materiale e come fuga indefinita. Il valore reale di un dato biglietto può determinarsi solo in una congiuntura storica definita e datata, e si riferisce necessariamente al regime capitalista, ai rapporti di produzione, alle relazioni di forza tra le classi, alle contraddizioni dell'imperialismo e al rapporto della Francia con le altre democrazie borghesi; ma questo complesso è una fuga *per me*, e io lo avverto nella moneta da cento, *in quanto* viene vissuto dall'Altro venditore che accaparra in previsione di una guerra, o venditore che alza i prezzi, o produttore che frena la sua produzione. Ma questa assenza, questo movimento di continua regressione non può manifestarsi che in un oggetto materiale di cui costituisce la *realtà umana*. L'apparenza diabolica della moneta (o del biglietto), sta nel fatto di venir intesa (a differenti momenti successivi) nella sua identità materiale e di poterla io prendere, tenere, nascondere, pur essendo essa còlta nella sua immobilità medesima da un cambiamento assente, che si realizza sempre altrove e che mi rimanda l'immagine della mia impotenza per atomizzazione. Svilupperò l'esempio del denaro in un'opera ulteriore. Volevo qui notare che la moneta possiede in ciascuna delle sue unità concrete la duplice infinità dell'universale e della ricorrenza. *Quel* biglietto di banca è costituito nelle mie mani come un'astrazione universalizzata dal fatto che ha corso dappertutto : è il biglietto da cento franchi (dove la locuzione familiare : «Cela coûte combien ? Le billet de cent francs?»). E nello stesso tempo il suo potere d'acquisto reale è il risultato di una ricorrenza infinita in cui figuro anch'io come *un altro*. Lo considereremo dunque come un «collettivo». Tutti gli oggetti sociali, nella misura in cui la loro inerzia li conserva, sono collettivi *nella loro materialità fondamentale*; tutti quanti, traggono la loro realtà, finché durano, dalla perenne detotalizzazione della totalità degli uomini; tutti quanti presuppongono, *alla base*, un'emorragia che consuma una

presenza materiale. Beninteso, hanno strutture diversissime. Si può concepire il mercato concorrenziale, al limite, come l'atomizzazione (o la massificazione) radicale di gruppi umani : la realtà pesante *del prezzo*, fissato da un accordo comune, è la *manifestazione collettiva* (cioè valida per tutti) *dell'impossibilità di unità reale*, di una organizzazione dei compratori (o dei venditori). Esso non collega, ma è la conseguenza della separazione e diventa fattore di nuova separazione; insomma, è la *separazione realizzata*. Ma la separazione per gli uomini, come l'unione, è una *situazione costruita* che risulta da talune azioni, esercitate da certe forze. Il *prezzo* deriva la sua falsa unità dal fatto che la separazione è una realtà provocata, ossia un tipo di rapporto che gli uomini hanno tra loro. Proprio questa è la separazione che ha voluto realizzare Le Chapelier sul mercato del lavoro, dopo scioperi che inquietavano la borghesia, e da essa si è tradotta, per gli operai, in una mancanza assoluta d'elasticità dei loro salari. L'unità dell'oggetto collettivo è dunque tanto più rigorosa e la sua rigidità tanto più inflessibile, quanto più avanti è spinta l'atomizzazione dei gruppi. E siccome esso rappresenta originariamente l'attività di ciascuno, in quanto governata collateralmente e a distanza, dall'attività dell' *'Altro*, il suo carattere collettivo traduce la forma più semplice dell'alienazione. I «massimi» e le tasse del moderno dirigismo non cozzano *anzitutto* contro la cattiva volontà della gente : ma, quali tentativi d'unificazione positiva che presuppongono (e, insieme, tentano di costituire) una centralizzazione e un'organizzazione dei rapporti interumani, rischiano ad ogni istante di dissolversi nell'ambito in cui si producono, vale a dire nell'ambito della ricorrenza : prima di essere vissute come rapporto diretto di un organo centralizzatore con ciascuno, saranno — malgrado l'esplicita volontà dei governanti - vissute *come altre* e *attraverso l'altro*. In tal modo la Convenzione sfugge al convenzionale ed assume una profondità impenetrabile nella misura in cui esiste, anche per il non-convenzionale, per i sanculotti, per le città di provincia, per le campagne, per l'Europa stessa (quante volte gli oratori rivoluzionari hanno dichiarato : «il mondo ha gli occhi fissi su di noi!»). Originariamente tale rapporto è di tipo diretto: la Convenzione con i suoi poteri, la sua autorità, i suoi compiti, i

suoi deputati, esiste come oggetto diretto per l'elettore, per il giacobino, per il rappresentante in missione; è, sia l'organo governativo, sia l'Assemblea eletta che dovrà render conto alla nazione; la si subisce e le si lotta contro, la si venera e la si detesta. Ma quel che ci fa ricadere nella ricorrenza è il fatto che l'insieme dei cittadini, malgrado i club, non è affatto organizzato e che, in certo qual modo, l'Assemblea viene ad essere come un monopolio nei confronti dei compratori dispersi. Tale dispersione determina insieme il potere e l'impotenza dei dirigenti : riduce al minimo la possibilità di resistenza organizzata (scioperi contro il massimo dei salari, ecc.), ma in pari tempo, corrode e dissolve in sé i suoi decreti unificatori (crisi delle sussistenze, caduta dell'assegnato, ecc.). Le rappresentazioni e le credenze, provenendo *sempre da altrove*, recano in sé l'impronta della ricorrenza, sono idee «straripanti»: senza dubbio esprimono la situazione reale di ogni persona, ma l'esprimono nella fuga e miticamente; la loro inconsistenza le rende impenetrabili e invincibili. Quando il convenzionale vuol capire che cos'è la Convenzione — come impresa in movimento — *per* i suoi elettori o *per* il paese, questa finisce per sfuggirgli del tutto ; *l'oggetto* c'è, esteso sino alle frontiere della Francia, reale, vincolante ma, a rigor di termini, impensabile.

Questi ultimi rilievi ci consentono di notare alcuni caratteri di un altro collettivo - uno dei più importanti per i governanti - che si chiama *opinione pubblica*. Non c'è dubbio che, nell'ambito del processo di temporalizzazione e di totalizzazione, esiste qualcosa che si chiama opinione e che tale opinione si manifesta mediante propositi e atti che si riferiscono a certi significati. Taluni di questi propositi e di questi atti vengono appunto segnalati quotidianamente dai rapporti di polizia al capo del governo, a titolo indicativo. E spetta proprio ai dirigenti medesimi di ricavare i significati di tali comportamenti, come *realtà oggettive* e come materialità ideologica ed effettiva. A questo punto si parlerà del *malcontento* di una data categoria sociale, o della tensione che si forma tra individui e tra gruppi (in quanto si esprime attraverso propositi e atti -risse, linciaggi, ecc.); a questo livello si deciderà se l'opinione pubblica mette o no in relazione diretta due fatti o due significati oggettivi (per

esempio, il rifiuto borghese di finanziare la guerra del '92 con l'imposta e il ribasso dell'assegnato) o se invece — a torto o a ragione - forma un solo significato con due significati distinti. Si avrà dunque tendenza a concepire l'opinione pubblica come una coscienza collettiva che nasce dall'unione sintetica dei cittadini in nazione e che impone le sue rappresentazioni a ciascuno, come parte integrante del tutto, come la totalità stessa è presente in ciascuna delle sue parti. Il *malcontento* dei commercianti al minuto (quale lo rivelano azioni comuni e azioni del tutto distinte), la *diffidenza* degli industriali o dei banchieri nei confronti del governo (quale la manifesta il fallimento del prestito), la recrudescenza dell'antisemitismo (dopo una sconfitta o un'umiliazione nazionale) : noi concepiamo tutte queste realtà oggettive come schemi totalizzatori. Di fatto, dobbiamo sapere che ciascuna di esse è in sé e per ciascuno *l'Altro*, che la sua struttura significativa è serialità infinita e che ha l'unità praticoinerte di un indice di separazione. Nella misura in cui, ad esempio, il commercio al minuto ha prodotto i suoi organi di difesa e può agire sul governo, non è il caso di parlare di malcontento, ma di lotta contro la politica ministeriale e di tentativo di modificarla. Tutto è *praxis*: che riesca, e tutto sarà fatto amichevolmente. Invece, quando il piccolo negoziante isolato vede aumentare le imposte o alzare i prezzi all'ingrosso senza poter elevare i prezzi al minuto, egli prova, nella sua stessa persona, la paura della rovina e della fame. Eppure, tale reazione non sarebbe ancora il malcontento ma semplicemente il terrore se, proprio nella paura, egli non scoprisse, come totalità seriale d'impotenza, lo stesso malcontento in altri commercianti, ossia se non si scoprisse come disperso nella serialità dell'Altro, come pervaso dall'impotenza degli Altri e permeante gli Altri (cioè se stesso all'infinito come Altro) della sua impotenza. Per questa ragione, *l'oggetto materiale comune* (per es. l'imposta, o l'indice dei prezzi all'ingrosso) nel suo svolgimento praticoinerte realizza *l'unità* del malcontento. Ma la realizza fuori, in sé. Nella molteplicità delle persone, questo malcontento si realizza nelle proteste teoriche e pratiche di malcontenti isolati (e che si ignorano in quanto individui) come loro indice di separazione. In questo senso è *una realtà sociale*, una forza (può come impotenza vissuta individualmente condurre una persona

a vendere la proprietà, o al suicidio, ecc.; in circostanze che definiremo in seguito, servirà da base a un raggruppamento) e tale forza è per l'appunto il potere pratico-inerte di centinaia di migliaia di uomini come energia potenziale. Questa forza però, non sta *in nessuno*, e non è neppure *il prodotto di tutti*; essa è l'alterità medesima in quanto è per tutti *altrove*. Nei casi determinati in cui il malcontento (o ogni altra condotta affettiva) si propaga attraverso il paese, anziché sentirsi e manifestarsi con ciascuno *sul posto*, si assiste appunto a propagazioni seriali che ne mettono chiaramente in luce il carattere d'alterità. Basta ricordare la *Grande Peure* dell'89 che Lefebvre ha così notevolmente studiato. Egli ha dimostrato anzitutto che questa paura non è esplosa contemporaneamente dappertutto e che non si è estesa a tutta la Francia, contrariamente a quanto taluni storici pretendevano, in nome di un organicismo spontaneo. Ha provato che bisogna annoverare cinque correnti di paura e che certe regioni non ne sono state toccate. Infine, che tali correnti, la cui origine in ogni caso può venir localizzata e datata, si sono propagate *serialmente* di città in villaggio e di villaggio in città, secondo itinerari che condizioni precise hanno determinato. Ma quel che colpisce di più, nel suo libro, è la necessità costante in cui ci si trova, per ritrovare l'intelligibilità di un movimento, di fare ricorso alla razionalità dell'Altro. Ricorderò soltanto alcune osservazioni : *la paura* ha condizioni ben precise, ma in provincia e nelle campagne esprime in primo luogo la struttura d'alterità rispetto a Parigi. Le notizie sono scarse, lente ad arrivare, impazientemente attese : raggiungono la città ma si diffondono male e oscuramente nelle campagne (i contadini le raccolgono già deformate e vecchie nei giorni di mercato). Così, il contrasto tra la rapidità degli avvenimenti nella capitale (e a Versailles) e la scarsità delle informazioni dà la misura a ciascuno della sua passività in rapporto a quegli Altri (aristocratici, deputati del Terzo Stato, popolo parigino) che fanno la Storia a Parigi. Più tardi, le società giacobine tenteranno di organizzare la provincia e persino la campagna. Per il momento questi uomini inquieti, ansiosi e impazienti si sentono tutti come *gli Altri* (quelli che subiscono la Storia), in quanto sono senza azione su quei *soggetti* che la fanno a Parigi. Perciò, solo nell'ambito della scoperta che ciascuno faceva di

se stesso come Altro (oggetto di una Storia fatta dagli altri), si colloca l'insieme delle condizioni che dà origine alla *Grande Peure*. Ma è sorprendente il fatto che quest'ultima sia nata essenzialmente dal «timore del brigante». In realtà, la mendicizia è una piaga cronica delle campagne : dappertutto mendicanti e vagabondi. Costoro, nel fondo, non erano altro che contadini rovinati o figli di famiglie troppo numerose. Malgrado ciò, i coltivatori non li vedevano di buon occhio. Il piccolo proprietario e anche il lavoratore a giornata vedevano in essi un «Lumpen Proletariat» agricolo e nello stesso tempo si riconoscevano in questi erranti in quanto una possibilità permanente li minacciava anch'essi di rovina, con conseguente ricorso al vagabondaggio e d'essere Altri. Ma l'Altro vero e proprio, per il contadino, *l'altra classe*, era beninteso l'aristocrazia fondiaria con i suoi diritti feudali. Orbene, sorprende il fatto che, alla notizia che si temeva nelle città un *complotto di aristocratici*, il rapporto sintetico fra aristocratici ed erranti si sia rivelato tutt a un tratto. Naturalmente, si *poteva* dare una spiegazione ragionevole : gli aristocratici avevano *assoldato* gli erranti per schiacciare il popolo delle campagne. Ma questa interpretazione razionalizza *a posteriori* un movimento la cui intelligibilità consiste nel processo d'alterità e che fa intendere l'errante come *Altro assoluto*, cioè come sdoppiarsi Altro (Altro come miserabile, Altro come mercenario, della classe d'oppressione), collegando in lui, nella dimensione d'alterità, il delitto come attività anti-umana dell'Altro dall'uomo e la dominazione oppressiva come *praxis* che pretende ridurre il contadino allo stato di sotto-uomo. La prova che si trattasse in primo luogo di un'unione sintetica di tutte le alterità nell'Altro assoluto (l'uomo crudele che riduce i suoi simili alla sotto-umanità, bestia crudele che assomiglia in tutto all'uomo, se si eccettua che il suo unico fine è di sopprimerlo) sta nel fatto che, in talune regioni in cui persisteva il ricordo delle devastazioni dovunque causate dalla guerra dei Cento Anni, i briganti venivano chiamati «inglesi» e che, quasi dappertutto, senza la minima preoccupazione di coerenza, si designavano questi erranti-mercenari con il nome di *stranieri*. In realtà, il «complotto d'aristocratici», appoggiato da un esercito di mestiere, aveva in partenza tutto il suo senso solo *a Parigi e a Versailles* : niente di strano che l'aristocrazia

(ed era infatti la politica che taluni aristocratici tentavano d'imporre) utilizzasse le truppe concentrate intorno a Parigi per infrangere la resistenza del Terzo Stato e del popolo. Ma, nella nuova forma che tale politica assume agli occhi dei contadini, essa diviene perfettamente assurda. Eppure, è *la medesima*, ma vista nell'ambito dell'Altro da individui che l'impotenza fa scivolare nel mondo degli oggetti, degli Altri. Il *brigante*, è il complotto aristocratico come Altro, visto nell'ambito originario dell'Altro e come assoluto carattere d'alterità : è la Storia come forza nemica, che viene a ciascuno come straniera. Accresce la complessità della *Grande Peure* il fatto che - come ha provato Lefebvre - non abbia provocato le sommosse e i saccheggi dei castelli ma che, anzi (benché ci siano stati naturalmente *molto più* saccheggi durante la *Grande Peure* che non dopo), sia stata preceduta da una serie d'insurrezioni locali : i contadini hanno assediato i castelli, li hanno occupati, talvolta danneggiati, magari molestando i signori. Orbene, queste azioni locali hanno contribuito anch'esse a *produrre la paura*. Non solo la paura della reazione dell'Altro (o timore di rappresaglie) perché apparivano a coloro che non vi avevano partecipato (e forse persino, dopo qualche tempo, agli stessi partecipanti) come azioni spaventose e nefaste - un po' come una violazione di un sacro divieto o come il tremendo scatenarsi della violenza. Ora, questi contadini non partecipanti erano *gli stessi* di quelli che partecipavano alla sommossa : intendendo l'atto (diretto contro *lo stesso* oppressore che odiavano) come diretto in realtà contro di loro, consideravano la loro stessa violenza come quella di un Altro e i loro simili come estranei. Così l'incendio di un castello assumeva, finanche nel comune ricordo (in quanto alterità come struttura della memoria), un carattere ambivalente come il sacro stesso : bianco e nero. Era rivolta legittima del popolo *e in pari tempo* era violenza Altra, la violenza come Altro : il che portava anche, per l'appunto, ad attribuirla ai *briganti*. Dinanzi a questa violenza estranea, ciascuno, infatti, come dinanzi alla Storia, si sentiva *altro soggetto*. E, allo stesso modo la presa della Bastiglia, in quanto notizia diffusa dappertutto, assunse, oltre all'aspetto più o meno vago, ma vero e positivo : «il popolo ha preso la Bastiglia», anche l'aspetto negativo polimorfo, a seconda che lo

si razionalizzasse o no : «la presa della Bastiglia scatenerà la vendetta dell'aristocrazia sul popolo», «la presa della Bastiglia ha avuto per conseguenza che una folla di briganti, scappando da Parigi, se la siano svignata per le campagne» (malgrado tutto, in questa versione, Parigi diventa la causa negativa, la fonte del male) e infine, più o meno oscuramente (elementi ostili alla Rivoluzione dovevano contribuire a propalare la voce), «la Bastiglia è stata presa da briganti». Ciò detto, né le cause politiche, economiche e sociali che si conoscono, né il timore dei briganti o la costituzione dell' *ambito dell'Altro* come ambito rifrangente della Storia bastano a spiegare la *Grande Peure*. Infatti, i fattori precedentemente citati (ivi compreso il timore dei briganti) sono universali. La *Grande Peure* come processo reale è vasta ma localizzata. Bisogna in ogni caso che il moto sia provocato da un incidente locale che viene colto in quanto Altro dai testimoni, e che la serialità si propaghi *attuandosi*. *Anzitutto*, infatti, quello che appare è sempre *preso per qualcosa d'altro*. Il che non significa assolutamente che si confonde un oggetto con un altro come nel caso di un errore dei sensi : di fatto, l'oggetto correttamente colto *si rovescia* come altro significato nel movimento stesso di propagazione. Un gruppo di braccianti protesta, nella valle dell'Oise, perché il fattore rifiuta il salario che domandano. «La notizia» disse un giornale locale «*si diffuse ingrandendosi*. La campana suonò a stormo in tutte le parrocchie.» Nella stessa regione, un altro giornale dà un'altra interpretazione : si sarebbero presi «da lontano» gli agrimensori per briganti. Altrove, vengono prese *da lontano* per schiere d'assassini le milizie cittadine o dei soldati di passaggio. *Da lontano*, vuol dire : quando l'indeterminazione è abbastanza grande da non poter sapere con chi si ha a che fare. In questo caso, cioè *ogni volta* che i testimoni possono scegliere tra un'interpretazione positiva e un'interpretazione negativa, tra la reciprocità e l'alterità, tra l'uomo e il contro-uomo, essi scelgono l'Altro, il no, l'antiumano. Ogni uomo, visto da lontano, è un altro dall'uomo, in quanto il suo testimone si sente altro in questa Storia in marcia. Bisogna poi precisare che l'alterità crea le sue proprie leggi : la verità diviene evidente per ciascuno in quanto è negativa e verte sull'altro, ma anche in quanto è trasmessa da un Altro in quanto Altro. Sono le regole della

credenza : ciascuno crede dell'Altro quel che l'Altro riferisce in quanto Altro (o in quanto la notizia gli viene già da un Altro), ossia, in altri termini, accetta l'informazione negativa in quanto né chi la riceve né chi la trasmette hanno potuto né possono verificarla. Donde *l'impotenza* di entrambi, che non è altro che la serialità stessa come totalità negativa. Non si creda, però, che ciascuno si fidi del suo informatore *malgrado essa'*, anzi, proprio essa fonda e sostiene in ciascuno, in quanto Altro, la fiducia nell'Altro come mezzo di propagazione della verità come Altro. Se io credo, non lo faccio per impossibilità di verifica, o per fiducia nell'informatore (il che ristabilirebbe il rapporto diretto di reciprocità), o riservandomi di verificare e perché è più prudente prepararsi al peggio. Io credo perché, in quanto Altro, la verità di un'informazione è la sua serialità, ossia l'infinita serie d'impotenze che si attueranno, che si attuano, che si sono attuate e che mi costituisce, *tramite gli Altri*, come *trasmettitore pratico-inerte* della verità. La credo *perché è Altra* (cioè secondo il principio che la Storia è, in realtà, storia dell'Altro-dall'uomo e che il peggio è sempre sicuro) perché sovrasta l'uomo che essa considera come specie estranea e perché il suo modo di trasmissione è altro e senza reciprocità. L'informatore *propaga* un'onda materiale, *non informa davvero'*, il suo resoconto è *un timor panico*; insomma, in quanto Altro, la verità si trasmette come uno stato *per contagio*, è semplicemente lo stato-Altro dell'Altro di fronte agli Altri ed è questo *contagio* a fondarla per ciascuno, nella misura in cui, in definitiva, quel che in lui si realizza grazie ad essa è l'Esser-Altro della serie; quel pazzo che corre gridando e che vedo sopraggiungere quando conosco già la mia impotenza, se lo credo, divento *lo stesso per un altro* : e corro come un pazzo verso il mio vicino. La credenza, *in un processo* come la *Grande Peure*, è l'alterità medesima in quanto si temporalizza nell'attuazione di una serie già costituita. Così, il fatto contagioso non può avere intelligibilità alcuna, *a prescindere* dal collettivo e dalla ricorrenza. Quali che siano le condizioni fondamentali e storiche che lo determinano, non potrebbe mai prodursi come disintegrazione a catena, se non avesse luogo nella temporalità strutturata del campo pratico-inerte e se il complesso infinito delle serialità non fosse *già prodotto* come la filigrana stessa e la trama di tale campo. Del resto, proprio con

la serialità e l'alterità lo spiegano i contemporanei quando vogliono tentare di frenarlo : si cambia semplicemente di piano : i giornali e le autorità locali spiegano che taluni stranieri diffondono la voce che vi siano dei briganti (o si fanno passare per briganti) allo scopo di seminare panico. Vale a dire: lasciandovi precipitare nell'ambito dell'Altro, farete il gioco dell' *Altro assoluto*.

Ho fatto quest'esempio per mostrare un nuovo oggetto temporale, la serie in via d'attuazione. Non si tratta di un *evento* storico nel senso abituale del termine, ossia in quanto totalizzazione in corso di azioni antagonistiche e concertate, ma piuttosto di un *processo*. Tuttavia, in quanto il campo pratico-inerte è il campo delle esigenze materiali, delle controfinalità e dei significati inerti, la sua unità resta necessariamente teleologica eificante. In altre parole, la *Grande Peure* è apparsa ai contemporanei, *sia* come il risultato pratico di un'azione rivoluzionaria che mirava a muovere i contadini contro i feudali (e, perciò, le razzie e le sommosse si moltiplicarono come prima reazione *di gruppo* contro l'impotenza del collettivo; il progetto di federazione, un po' più tardi, si rivela pure come una reazione contro l'impotenza delle masse), *sia* come la conseguenza di un tentativo degli emissari dell'aristocrazia (e di una parte del basso clero) per demoralizzare le masse contadine e sollevarle contro la borghesia del Terzo Stato. Di conseguenza, essa comportava questa duplice controfinalità, per il semplice fatto che la serie viveva la Storia come Altro e in base all'impotenza umana. Le *opinioni* dell'opinione pubblica si formano analogamente alla *Grande Peure*, in quanto ciascuno si rende Altro attraverso la sua opinione, cioè prendendola *dall'Altro*, perché Altro la pensa in quanto Altro, e facendosi informatore degli Altri. A tale livello, l'idea è processo; la sua forza invincibile le deriva dal fatto che nessuno la pensa, vale a dire che essa non si definisce come il momento cosciente della *praxis* - cioè come il rivelarsi unificante degli oggetti, nella temporalizzazione dialettica dell'azione - ma come un oggetto pratico-inerte la cui evidenza s'identifica per me con la mia duplice incapacità di verificarla e di trasformarla negli Altri.¹²

In tale prospettiva, l'esperienza dialettica dà una risposta al problema che ponevamo poc'anzi: essa ci rivela la classe *al*

livello del campo pratico-inerte come un collettivo e *l'essere di classe* come uno stato di serialità imposto alla molteplicità che la compone. Ancora vanno precisati parecchi punti. Torneremo rapidamente, a titolo d'esempio, sul proletariato francese, quale viene prodotto dall'industrializzazione nella prima metà del secolo XIX.

Siccome i collettivi sono ad un tempo il risultato d'impresе particolari e l'inversione radicale della finalità, esistono poteri singoli che hanno potuto far credere alla sua esistenza soggettiva, ma che bisogna studiare nell'oggettività. Poiché il regime economico di una società è *un collettivo*, lo si può cogliere come sistema funzionante da solo e tendente a perseverare nel suo essere. Quel che Marx chiama, in particolare, il processo del capitale, deve necessariamente venir compreso mediante la dialettica materialista e secondo l'interpretazione rigorosa che egli ne ha dato. Ma è vero che tale processo è parzialmente responsabile dell'«atomizzazione delle folle» e, muovendo dalla ricorrenza,¹³ è altrettanto vero che non può esistere come «rapporto determinato di produzione» se non in e per questo ambito di ricorrenza che esso contribuisce a mantenere.

Il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto solo mediante una attività comune di molti membri, anzi, in ultima istanza, solo mediante l'attività comune di tutti i membri della società. Dunque, il capitale non è una potenza personale, è una potenza sociale

si legge nel *Manifesto del Partito Comunista*. Tale forza sociale, però, s'imporrà come «una cosa esistente al di fuori degli individui» grazie a ciò che Marx chiama una «interversione e una mistificazione prosaicamente reale e nient'affatto immaginaria». E di questa interversione appunto, un passo del *Capitale* (omesso nella traduzione francese e per fortuna ristabilito da Maximilien Rubel)¹⁴ spiega l'origine:

Il comportamento puramente atomistico degli uomini nel processo *sociale* della loro produzione e quindi la forma *reificata* che assumono i loro rapporti di produzione sfuggendo al loro controllo ed alla loro azione individuale cosciente, si

manifestano a tutta prima nel fatto che i prodotti del loro lavoro rivestono generalmente la forma di merci. Ecco perché l'enigma del feticcio-denaro non è altro che l'enigma del feticcio-merce.

Così, non è tanto, come Marx dice alquanto infelicamente nel *Manifesto*, «l'attività comune di tutti i membri», ma è soprattutto la loro separazione e atomizzazione a conferire ai loro rapporti di produzione reali un carattere disumano di cosa. Eppure esiste, questa «combinazione degli sforzi umani»; prova ne sia che gli economisti borghesi parlano volentieri della solidarietà d'interessi fra operai e padroni. Difatti, il prodotto finito si presenta come se fosse il risultato di un'impresa concertata, cioè di un gruppo d'azione e di lavoro comprendente una direzione, dei tecnici, degli impiegati e degli operai. Sennonché, l'economista borghese non vuole vedere che questa solidarietà si manifesta *nella materia inerte* come inversione delle relazioni reali; questa falsa unità, come suggello inerte che pretende di significare gli uomini, può soltanto, in realtà, rinviare a relazioni d'antagonismo e di serialità. L'oggetto è solo l'oggetto *combina* gli sforzi umani nella sua unità disumana: e se può far credere ac. un'intesa preliminare, laddove non esiste di fatto che una forza antisociale (vale a dire pratico-inerte), ciò avviene perché la sua unità passiva non può, nella sua eterogeneità radicale, rinviare a nessuna specie d'unificazione umana; in altri termini tale unità lascia totalmente indeterminata l'origine sociale di una macchina in quanto tale (nulla permette di dire, ad esempio, *ad uno stesso momento della Storia*, se una data macchina sia stata prodotta in un paese a regime capitalista o in un paese in cui i mezzi di produzione siano stati socializzati).¹⁵ Come non scorgere che la «reificazione» viene all'uomo dalla ricorrenza, appunto come ciò che io fa agire come Altro da se stesso e che determina le sue relazioni reali in base alle relazioni degli Altri fra loro? Abbiamo visto il prezzo stabilizzarsi per azione della ricorrenza e l'abbiamo visto imporsi subito a tutti senza essere stato voluto come tale da nessuno; abbiamo visto anche come il rapporto concreto fra compratore e venditore venga respinto nell'apparenza inessenziale: entrare, salutare, informarsi del prezzo,

mercanteggiare, esitare, comperare; tutti questi pretesi momenti dell'atto non sono più che gesti; lo scambio è regolato in anticipo, il prezzo s'impone, è *la cosa* a decidere del rapporto fra gli uomini. Come ha spesso detto Marx, tutto è *altro* nella società capitalista, appunto e in primo luogo perché l'atomizzazione — origine e conseguenza del processo - rende l'uomo sociale Altro da se stesso, condizionato dagli Altri in quanto Altri da sé.

Nella misura in cui l'operaio è il prodotto del capitalismo, cioè nella misura in cui lavora come salariato a produrre beni che gli vengono sottratti valendosi di un'attrezzatura industriale che è la proprietà di individui o di gruppi privati, abbiamo visto che la classe operaia, nella prima metà del secolo XIX, trova il suo oggetto comune negativo nel complesso della produzione nazionale, cioè nel complesso delle macchine in quanto appartengono al capitale e in quanto esigono dal lavoratore che produca, tramite loro, un aumento del capitale. Abbiamo pure visto come l'interesse comune alla classe non possa essere che la negazione di tale negazione, vale a dire la negazione pratica di un destino subito come inerzia comune. Bisogna dunque rendersi conto (lo vedremo meglio nel prossimo capitolo) che l'organizzazione pratica *come esigenza umana* è in se stessa e persino nel campo pratico-inerte una struttura costitutiva del rapporto dei lavoratori tra loro. E tale organizzazione è sia mezzo che fine, poiché si presenta *in pari tempo* come il mezzo di lottare contro il destino (cioè contro gli uomini che, in un certo regime, rendono la macchina *quel* destino) e come la reintegrazione futura del campo pratico-inerte e la sua dissoluzione progettata in seno a un'organizzazione sociale continuamente attiva, che governerà come totalità concreta i mezzi di produzione e la produzione intera. L'operaio si libererà dal suo destino solo se l'intera molteplicità umana si muta per sempre in *praxis* di gruppo. Il suo unico avvenire è dunque al secondo grado della socialità, cioè nelle relazioni umane in quanto sorgono nell'unità di un gruppo (e non nella disunione dell'assembramento-ambito). è appunto quel che vuol dire Marx quando parla della socialità dell'operaio. Bisogna tuttavia notare che questa socialità appare come negazione *connessa* di due aspetti reciproci nel campo pratico : negazione dell'oggetto comune in quanto

destino, negazione corollaria della molteplicità come serialità. In altri termini, la socialità, come progetto ancora individuale di superamento (nel gruppo organizzato) della molteplicità d'individui, svela la serialità stessa come rapporto d'impotenza : la serialità è l'essere-da-superare verso un'azione volta a socializzare l'oggetto comune. D'altra parte, tale socialità, in quanto determinata in ciascuno dalla struttura medesima del collettivo in cui si produce e *in quanto rimane a tutta prima senza risultato* (cioè durante il primo quarto del secolo XIX e - in fondo - fino alla rivolta dei *canuts*) o si limita a suscitare relazioni reciproche, appare in ciascuno come struttura propria del suo progetto e si decompone così in molteplicità di progetti identici, prima di produrre da sé organizzazioni attive. Così si rivela come isolamento *nella misura stessa* in cui è fondamentalmente superamento della pluralità verso l'unità. Ciò sta solo a significare che il progetto organizzatore *in ciascuno* comincia con l'essere negato da quel che esso supera e nega, ossia dalla serialità come relazione d'impotenza. A guardare più da vicino, comprendiamo che la *necessità di una qualunque azione in comune* non può mai sorgere che da un rapporto preliminare degli uomini tra loro e non può mai presentarsi che come il superamento e il rovesciamento di tale rapporto fondamentale. Se si potessero concepire allo stato puro, non dico gli atomi sociali del liberalismo, bensì persino gli individui reali (ma astratti), in quanto uniti da nessi di reciprocità e si potesse prescindere dalla trasformazione mediante l'oggetto della reciprocità in relazione d'alterità, non si potrebbe neppur concepire come l'infinita dispersione delle relazioni umane possa produrre da sola la maniera di rinserrarsi. Questa concezione, perfettamente assurda nella storia umana, conserva un senso come possibilità logica se si considera, a titolo di congettura non contraddittoria, il caso sopra citato d'organismi viventi e tributari dell'universo ma senza il rinserrarsi preliminare operato dalla *penuria* come carattere fondamentale e contingente della nostra Storia. Anzi, nel mondo pratico-inerte edificato sulla penuria, l'oggetto avvicina gli uomini, imponendo alla loro molteplicità l'unità violenta e passiva di un sigillo. E proprio nel momento in cui quest'oggetto è una minaccia (per i colonizzati, per gli sfruttati), nel momento in cui quest'oggetto come interesse

positivo viene minacciato (nei coloni e negli sfruttatori), l'unità d'impotenza si trasforma in contraddizione violenta : in essa *l'unità* si oppone all'impotenza che la nega. Vedremo in seguito l'intelligibilità di questo momento. Per l'istante, voglio solo sottolineare che l'impotenza, in quanto forza d'alterità, è *anzitutto* l'unità nella sua forma negativa, che è *anzitutto* l'azione nella sua forma di passività, che è *anzitutto* la finalità nella forma di controfinalità.¹⁶ In tal modo, si è visto, esiste una specie di *condotta umana* della minoranza bianca in una città in cui i negri sono in maggioranza : sennonché (a prescindere da ogni creazione di organismi) questa condotta umana è comune nel senso di essere imitata da tutti e di non essere *tenuta* da nessuno. Comunque, l'unità pratica degli uomini non deve mai effettuarsi o cominciare, nel regno della materia lavorata sull'uomo, con quell'unità. In tal senso *l'essere-di-classe comune* degli operai del 1830 è, in presenza della Macchina-Destino e degli organi d'oppressione e di costrizione, la serialità dei loro rapporti di reciprocità, in quanto quest'impotenza profonda è *nello stesso tempo unità*. Di fatto l'esistenza di un mercato del lavoro crea tra i lavoratori un rapporto di reciprocità antagonistica in cui la separazione è vissuta come opposizione e alterità : in tale complesso negativo di individui che vendono la loro forza-lavoro, abbiamo visto ogni individuo figurare contemporaneamente come se stesso e come Altro; sappiamo inoltre che anche il lavoro, a seconda del modo di produzione, genera rapporti di reciprocità positiva o di dispersione. Se la concentrazione capitalista tende nel corso del secolo XIX ad avvicinare gli operai, la dispersione resta un fattore capitale (dispersione delle industrie attraverso la Francia, dispersione dei gruppi d'abitazione, ecc.). Tuttavia l'operaio tende a prendere coscienza dei caratteri oggettivi che fanno di lui un operaio e che lo definiscono in base al suo lavoro e al tipo di sfruttamento al quale è soggetto. Coglie a poco a poco la sua realtà oggettiva e, perciò stesso, quella dei suoi compagni. Ma il loro carattere comune d'essere il prodotto del loro prodotto e della società che si è venuta organizzando attorno a tale prodotto, per limpido che appaia a taluni, può solo stabilire fra loro un'identità astratta e concettuale, *a meno* d'essere vissuto nell'azione. Bisogna con ciò intendere che si manifesta quotidianamente nella doppia relazione, reciproca e

contraddittoria, di antagonismo sul mercato e di solidarietà nel lavoro, e soprattutto in occasione di azioni rivendicativi locali, attraverso i primi scacchi e le prime rinunce : in questa fase iniziale del movimento operaio, quando la resistenza è spontanea, impotente e subito repressa, il vinto si realizza *in tale impotenza* e la vive come dispersione seriale degli uomini della sua condizione; ma tale condizione oggettiva si realizza attraverso le sue relazioni quotidiane con i compagni ed essa appunto frena tutti i suoi sforzi per riprendere un'azione comune. Questa pluralità indefinita di relazioni contraddittorie è ad un tempo ciò che definisce la sua condizione operaia (in particolare il fatto che è concorrente dei suoi propri compagni) e ciò che costituisce *la classe* come serie indefinita, che trova dovunque la sua unità seriale nell'impotenza degli individui che la compongono, in quanto, per l'appunto, tale impotenza deriva dalla loro separazione. Lo sfruttamento si rivela come unità passiva di tutti (e non più semplicemente come identità di condizione), in quanto ciascuno vive l'isolamento degli Altri come suo proprio isolamento e la loro impotenza attraverso la propria. La classe come collettivo diventa cosa materiale fatta con uomini, in quanto si costituisce come negazione dell'uomo e come impossibilità seriale di negare questa negazione. Tale impossibilità rende la classe una necessità di fatto : è il destino che non si può cambiare. Essa non è una solidarietà pratica ma, anzi, l'unità assoluta dei destini per mancanza di solidarietà. Ogni operaio si sente confermato nella sua inerzia dall'inerzia di tutti gli Altri; ogni piccolo gruppo organizzato sente la propria classe come fuga universale che neutralizza i suoi sforzi. L'Altro, per questo proletariato in formazione, è anzitutto la totalizzazione seriale degli Altri (nella quale figura come Altro), ossia di tutti coloro, lui compreso, che rappresentano per ciascuno una possibilità di non lavorare o di lavorare a un salario più basso; insomma, è lui stesso in quanto Altro, in quanto i suoi antagonismi serializzati e totalizzati si manifestano, per il fatto che egli è sul mercato del lavoro *la propria controfinalità*, e viene come l'Altro che fa abbassare le richieste. Questo antagonismo serializzato o serialità negativa (per mancanza di tempo, non ne abbiamo approfondito troppo lo studio, salvo a proposito del mercato) costituisce una prima struttura d'alterità, fondata sulla reciprocità

d'antagonismo e costituisce ogni operaio per ogni Altro come *se stesso*, in quanto suo proprio nemico. Ma nello stesso momento *l'unità seriale* di queste opposizioni si pone come contraddizione del medesimo e dell'Altro che reclama la *praxis* unificante. Ora, paradossalmente ma molto logicamente, non sono questi antagonismi in quanto tali a rendere così difficile *l'unità-praxis*, anzi, come vedremo, essi trovano la loro verità nel superamento che li integra all'unità comune della rivendicazione. Quel che determina l'impotenza dell'operaio, nella prima metà del secolo scorso, è l'alterità come scaglionamento spaziale e temporale. Al livello della reciprocità positiva nel lavoro (struttura d'alterità che contraddice la prima e crea la vera tensione pratico-inerte della classe), infatti, la dispersione determina l'impotenza. A tale livello, l'apprensione oggettiva da parte di ciascuno del proprio *essere-di-classe*, in quanto realtà pratico-inerte della propria *praxis* (l'abbiamo studiata più sopra), implica l'apprensione reciproca del compagno nel suo essere-di-classe particolare; questa apprensione si fa *praticamente* (e non teoricamente, almeno nell'epoca) mediante l'amicizia, l'aiuto reciproco, le relazioni di lavoro, ecc. E, nella misura in cui tale reciprocità, a costellazione ed a catene di costellazioni, si persegue attraverso la Francia intera (e attraverso rapporti con altri gruppi, dai villaggi donde provengono direttamente taluni proletari ai gruppi politici della piccola borghesia repubblicana), la classe si pone - in quanto serialità indefinita degli esseri-di-classe - come *ambito*. Ma questo ambito non è una *rappresentazione oggettiva dell'operaio* : egli lo *realizza ad ogni istante* come impotenza pratica; se infatti viene a sapere che è nato un giornale d'operai, come determinazione pratica dell'azione di classe, egli si produce *in pari tempo* come direttamente raggiunto da questo gruppo che, dall'interno del pratico-inerte, lo riguarda nel suo essere come ordine imperativo ¹⁷ di negare in tale essere la struttura di impotenza e di separazione. Ma nello stesso tempo, siccome questa impresa limitata si è costituita *all'orizzonte* (egli non lavora nella città in cui si è costituita, un compagno che viene da laggiù gliene ha parlato, gli ha mostrato una copia del giornale) essa si verifica come determinazione negativa di se stessa e di ciascuno : in se stessa, infatti, si rende prova del

fatto che la totalizzazione dell'ambito in classe-azione è sempre possibile, e che questa appunto è la verità profonda della totalità passiva; ma, contemporaneamente, si definisce come *non essente questa totalizzazione*, come non essente nulla, in rapporto alla classe-totalizzazione, e, in certo qual modo, come negantela per il semplice fatto, d'altronde inevitabile, di *porsi per sé* : essa rinvia quindi di per se stessa alla classe-assembramento come unità inerte della molteplicità; quanto all'operaio di Lione che apprende, in un momento di riflusso, l'iniziativa dei compagni parigini, è costituito anche lui come inerzia, come radicato nell'impotenza dalla semplice distanza (connessa in realtà a *tutto*) che gli impedisce di unirsi ad essi e dalle circostanze che fanno sì, a Lione, che il momento d'imitare la loro impresa non sia ancora venuto. Nello stesso tempo, in quell'epoca di incertezza, resta esitante rispetto al contenuto dell'iniziativa : si è male sbarazzato dell'ideologia cristiana, sa che i suoi compagni parigini non ne sono troppo liberi nemmeno loro, di modo che il suo rapporto con l'oggetto prodotto (il giornale, le idee che esso sostiene, la sua propaganda, ecc.) resta *indeterminato*. In questa relazione contraddittoria si realizza ancora una volta l'essere-di-classe comune : nel collettivo, infatti, se un gruppo - per piccolo che sia - si costituisce e se tale gruppo è noto, l'unità di gruppo è vissuta negativamente da tutti e da ciascuno come una specie di intermediario tra l'inerzia seriale e l'organismo attivo: ciascuno è unito passivamente ma direttamente agli Altri in quanto viene determinato come momento di una totalizzazione totale dal movimento di totalizzazione parziale che nega laggiù, e attraverso alcuni, la classe-assembramento come inerte esserci di tutti; ma mentre si stabilisce tra lui ed il gruppetto, tramite lo spessore inerte dell'ambito, un rapporto sintetico d'interiorità univoca (che va dal *gruppo* all'individuo), la sua indeterminazione e l'indeterminazione fondamentale dell'azione di gruppo fa sì che tale rapporto resti indeterminato (né negativo né positivo), onde il nesso d'interiorità sintetica si lascia assorbire dal nesso seriale di appartenenza comune all'ambito.

D'altra parte, attraverso i fallimenti dei tentativi locali - che non sono stati appoggiati, o seguiti, o sostenuti e continuati - ogni gruppo coglie la solidarietà *attiva* della classe come

un'esigenza inerte della classe-oggetto, in base alla riscoperta, con il crollo della solidarietà negativa, del destino come fuga seriale. E non si tratta qui di un problema di conflitto di interessi fra operai : è in causa la loro separazione; di fronte all'ambiente indefinito che bisogna *agitare* con metodi seriali, il gruppo avverte la sua piccolezza, la sua impotenza e la sua fragilità : in altri termini, si coglie come un modo fragile della sostanza comune e, proprio per ciò si produce nella sua attività vacillante come rapporto di un «micro-organismo» (non intendo il termine della sua accezione organicista o gestaltista) con la sostanza che esso determina e da cui dipende la sua profondità e fragilità. Naturalmente, *l'essere-di-classe* si manifesta come separazione temporalizzata, non solo perché ogni lavoro di educazione politica e di agitazione presuppone una *isteresi* la cui origine sta nella «passività delle masse», vale a dire nella serialità della classe-assembramento; ma anche perché gli operai, a seconda della loro storia individuale si trovano a gradi di politicizzazione e di emancipazione differenti e perché alla dispersione spaziale viene ad aggiungersi una dispersione temporale.

Ad ogni modo, in quanto la realtà storica e la struttura specifica della classe è stata definita in taluni uomini prodotti dal modo di produzione attraverso i rapporti di produzione, la sua struttura generale e la sua intelligibilità gli derivano dal fatto che il suo oggetto comune la costituisce come ambito serialmente strutturato e dal fatto che le altre classi, per le contraddizioni che la contrappongono ad essa, attraverso il medesimo insieme pratico-inerte, fanno dell'unità negativa d'alterità *il lievito della sua praxis organizzatrice*. Nell'esempio del proletariato arcaico, l'operaio è *nella classe* in quanto condizionato dagli Altri, cioè in quanto è lui stesso e per se stesso sempre Altro e in quanto la sua forza-lavoro come merce è Altra da lui, vale a dire alienata. Egli è nella classe in quanto la sua propria inerzia si fonda sull'inerzia degli Altri e diventa in ciascuno la classe medesima come inerzia dell'Altro in quanto Altro. E tale essere-di-classe si traduce di solito in pratiche seriali e negative d'astensionismo, di disfattismo, di scoraggiamento o d'abbandono. Queste pratiche sono in ciascuno la serialità intera. In tal senso l'essere-comune-di-classe si manifesta in tutta la sua rigidità durante i periodi in

cui l'azione operaia è «in riflusso»; esso diventa in ciascuno - in base alle contraddizioni dell'individuo e alle condizioni materiali della sua vita — il destino producentesi come l'Essere-Altro dell'operaio rispetto a se stesso e a tutti gli Altri. In tal senso, l'es-sere-comune-di-classe, come oggetto comune interiorizzato, non è *né* una totalità imponentesi alle sue parti e diversa da esse, *né* un termine per connotare l'indefinita ripetizione dell'Essere-di-classe particolare come riproduzione universale dell'identico, *né* una maniera di designare l'insieme di condizioni comuni a tutti e che si chiama talvolta la condizione operaia. Tutti *sono nella* classe, al livello più superficiale dell'esperienza, in quanto la serie indefinita delle relazioni viene realizzata come ambito dai termini umani che esse uniscono. Ma anzitutto quest'ambito, in quanto tale, non è Altro che gli uomini e i loro oggetti che si rendono ambito dell'uomo o, se si vuole, la reciprocità come rapporto degli operai fra loro tramite le cose, nel suo farsi, insieme, *umanità* e contenente omogeneo e inerte di tutti. Inoltre, l'ambito si dissolve allo stadio posteriore dell'esperienza per rivelare molteplicità di molteplicità strutturate serialmente. A questo momento *l'essere-comune-di-classe* non è più, per ciascuno, *l'essere-nell'ambiente-di-classe* : ma è, in realtà, *l'essere-altrove* di ciascuno, in quanto è costituito come *l'Altro* dalla serie progressiva degli Altri, e l'Essere-Altro di ciascuno al suo posto nella serie in quanto costituisce gli Altri. La classe esiste come serie totalizzata di serie. Appunto per ciò importa veramente poco che si siano trovate o credute di trovare transizioni continue da una classe a un'altra, intermediari, gruppi incerti : se si dovesse, infatti, considerare la classe come una forma totale e sintetica che si rinchiude sui suoi membri, si sarebbe molto intralciati da quei passaggi impercettibili che gli economisti borghesi dispongono volentieri fra una classe e l'altra, o dalle aporie che questo nuovo scetticismo pretende di aver trovato (e che assomigliano per struttura logica ai vecchi argomenti del calvo, del velato e del cornuto).

Se però la classe è totalità seriale di serie e se l'insieme di queste serie corrisponde press'a poco all'essere-di-classe come Essere-Altro dell'operaio, non importa davvero che finiscano per perdersi, per decomporsi o per mutarsi in Altro : anzi, è tipico dell'essenza seriale (in quanto determinazione del

pratico-inerte) d'essere infinita o indefinita; così, è proprio dell'essenza dell'essere-di-classe, come altrove assoluto dell'impotenza, perdersi all'orizzonte e lasciarsi determinare nel suo Essere-Altro-all'infinito, dall'Essere-Altro di altri individui appartenenti ad altre classi. Tali mediazioni non cambiano nulla alla pesantezza tipica della classe e sono praticamente inefficienti : in caso di tensione (ossia, in fondo, in permanenza) l'alterità si blocca al livello della mediazione, non passa più nulla, oppure l'intermediario esplode e le due serie liberate si definiscono per la loro lotta. Inversamente, qualora si potesse definire esattamente la realtà storica di una classe e qualora tale definizione si applicasse a tutti i suoi membri ed a essi soli, le serie resterebbero infinite poiché diventerebbero circolari.

Ma la serialità di classe fa dell'individuo (chiunque egli sia e qualunque sia la classe) un essere che si definisce come cosa umanizzata e che, nell'universo pratico-inerte, è rigorosamente interscambiabile, nelle condizioni date, con un prodotto materiale dato. E ciò che caratterizza in definitiva la classe operaia (per rimanere all'esempio scelto) è il fatto che la *praxis* organizzata del gruppo di lotta prende origine nel seno stesso del praticoinerte, nell'opaca materialità dell'impotenza e dell'inerzia come superamento di *questa materialità*. Così l'altra forma della classe, cioè il gruppo totalizzante in una *praxis*, nasce in seno alla forma passiva e come *sua negazione*. Una classe *interamente attiva* - ossia i cui membri fossero tutti quanti integrati a una sola *praxis* e i cui apparati invece di opporsi si organizzassero nell'unità - si è realizzata soltanto in taluni momenti rarissimi (e tutti rivoluzionari) della storia operaia. Senza parlare ancora, qui, del problema dei progressi dell'esperienza operaia e della sua organizzazione oggettiva (il che è una sola e identica cosa), collocandoci soltanto dal punto di vista dell'intelligibilità del pratico-inerte, è dunque chiaro che il proletariato in quanto è, sia Destino, sia Negazione del Destino, costituisce, *nella sua forma medesima*, una realtà mobile e contraddittoria o, se si preferisce, che è *di continuo* e in proporzioni definite dalla situazione storica, una *praxis* di gruppo (o, il più delle volte, una molteplicità d'attività di gruppi) che corrode l'unità inerte di un essere-comune-di-classe. Si tratta dunque di una classe che si produce come

doppia unità contraddittoria poiché l'essere-inerte-della-serialità, come fondamento e materia di ogni altra combinazione, è realmente l'unità dei lavoratori nel loro essere e *mediante l'Essere*, in quanto il loro destino trae la sua rigidità dalla loro dispersione ¹⁸ e l'accresce; mentre invece l'organizzazione attivi si costituisce contro l'Essere e la sua unità è puramente pratica o, in altri termini, la *praxis*, come superamento organizzatore dell'essere inerte verso la riorganizzazione del campo sociale, è l'unità del molteplice come lavoro perennemente in corso. Tuttavia bisogna notare: 1) che la *praxis* collettiva non può prodursi se non sulla base di un essere-comune fondamentale; 2) che essa rimane strutturata da questo essere che supera e che la definisce persino nei suoi limiti e nella sua efficacia (come abbiamo visto, la pratica sindacale verso il 1900 strutturata nella sua temporalizzazione medesima dai caratteri pratico-inerti del proletariato quali erano prodotti sotto la pressione delle macchine universali); 3) che essa è in rapporto d'alterità e, attraverso antagonismi, di serialità con altre organizzazioni indipendenti da essa, e che *l'ambito conduttore* di questa serialità nuova viene ad essere di nuovo la classe come collettivo; 4) infine che ogni organizzazione _ come vedremo - rischia ad ogni istante di dissolversi in serialità (burocratismo di taluni sindacati in certi paesi) o di ricadere direttamente nell'inerzia dell'essere-comune, mentre, nello stesso momento, la classe-collettivo, *come materia lavorata*, è impressa, come da un sigillo, in tutta la sua inerzia, dalle unità pratiche divenute unità-d'essere e significati inerti. Così - che ci sia o no progresso dell'organizzazione sulla serie - la classe operaia rappresenta, nella sua contraddizione, lo sforzo più tenace e più evidente degli uomini per riconquistarsi gli uni attraverso gli altri, cioè per *strapparsi all'Essere* in quanto quest'ultimo dà loro lo statuto di cosa umana in mezzo ad altre cose umane che sono i loro prodotti inanimati; e il campo dell'essere pratico-inerte si rinchiude senza posa o minaccia senza posa di rinchiudersi; l'Essere giunge sino a pietrificare le loro azioni in piena libertà. Questo nuovo momento dell'esperienza ci mostra che il campo pratico-inerte è soltanto, lui pure, una struttura ancora astratta della Storia; esso non può costituirsi, infatti, senza che il mondo dell'alterità produca come *unità* seriale la condizione ed

il principio del proprio superamento. Per l'appunto ora dobbiamo considerare il passaggio dall'Essere all'organizzazione : abbiamo colto l'intelligibilità dialettica della *praxis* individuale e dell'attività passiva del collettivo; bisogna cogliere e fissare quella della *praxis* collettiva.

Abbiamo attraversato da parte a parte il campo pratico-inerte ed era nostra intenzione scoprire se questo luogo di violenze, di tenebre e di stregonerie possedesse *di fatto* la sua intelligibilità dialettica o, in altri termini, se le apparenze strane di quest'universo celassero una rigorosa razionalità. Adesso siamo convinti : non solo tutti gli oggetti che l'occupano e tutti i processi che vi si producono obbediscono a regole di svolgimelo dialettico che ne rendono *la comprensione* sempre possibile, ma inoltre la strutturazione dell'esperienza in campo pratico-inerte si realizza mediante la comparsa della *necessità in seno all'evidenza* e, di conseguenza, la necessità interna alla libera *praxis* individuale si presenta come *necessità che questo campo d'attività-inerte esista*. O, se si preferisce, nell'esperienza pratica di un'azione riuscita, il momento dell'oggettivazione si dà come fine necessario della dialettica pratica individuale — che s'ingolfa in esso come nel suo oggetto - e come comparsa di un momento nuovo. E tale nuovo momento (quello del pratico-inerte o della socialità fondamentale) ¹⁹ ritorna sulla dialettica totale e translucida della *praxis* individuale per costituirla come primo momento di una dialettica più complessa. Ciò significa che il campo pratico-inerte si fa, in ogni *praxis* oggettivata, *sua negazione* a vantaggio dell'attività passiva, come struttura comune dei collettivi e della materia lavorata. Così il momento dell'oggettività definisce la sua necessità dialettica come l'attività organica *superata e conservata dall'inerzia* nella misura stessa in cui si dà, per l'agente individuale stesso e nell'apoditticità dell'esperienza, come superamento dell'individualità, in quell'agente e in tutti, *in base ad uno statuto subito e originario* di socialità reificante. E noi abbiamo spinto abbastanza lontano lo studio di tale socialità da scoprire in essa i principi di un capovolgimento di un'esperienza di nuova specie, che rinvia dalla necessità ad un'altra libertà (quella di unirsi) come terzo momento.

Ma il movimento dialettico quale noi lo descriviamo - e

quale si presenta in superficie - non ha *intelligibilità alcuna*; meglio ancora, se dovessimo ricordare le sue condizioni reali, ricadremmo nella dialettica del di fuori. Solo la Magia o la Fatalità, potrebbero spiegare che la *praxis* individuale, assorbita nell'oggetto, sia all'origine di una negazione nuova, che la trasforma anch'essa in primo momento di una dialettica della collettività, se dovessimo credere davvero che l'intelligibilità del campo pratico-inerte e della sua negazione da parte del gruppo risiede nell'azione di una forza dialettica manifestantesi *attraverso* la libera *praxis* e sviluppantesi *attraverso* i cambiamenti di campo e le diverse specie d'azione. L'intelligibilità della *praxis* individuale come translucidità non può in alcun modo essere quella del campo pratico-inerte e, allo stesso modo, sarebbe assurdo o idealista immaginare che la *praxis* dell'individuo, l'attività inerte e l'azione comune siano i tre momenti dello svolgimento di una medesima forza concepita come la *praxis umana*, ad esempio. In realtà, esistono due dialettiche ben distinte, quella dell'individuo pratico e quella del gruppo come *praxis*, ed il momento del campo pratico-inerte è invece quello dell'antidialettica. Esso è, infatti, contenuto tra due negazioni radicali : quella dell'azione individuale che lo incontra in se stessa, in quanto aderisce al suo prodotto, come *sua negazione*; e quella dell'unione in gruppi, che si costituisce nei collettivi stessi come rifiuto pratico della serialità. Se tuttavia si può dare il nome di dialettica al campo materiale dell'antidialettica, è proprio a causa di questa doppia negazione. In esso l'azione di ciascuno si perde a vantaggio di quelle forze mostruose che conservano, nell'inerzia dell'inorganico e dell'esteriorità, un potere d'azione e di unificazione assieme a una falsa interiorità. E, inversamente, il semplice movimento di unione, in quanto si sviluppa, durante il secolo scorso, nella classe operaia, basta a costituire quest'ultima ben al di là delle prime unioni, così precarie e ristrette, come un'impotenza pervasa da un potere umano invincibile, come la serializzazione di una totalità fondamentale. L'intelligibilità dei processi pratico-inerti poggia dunque su alcuni principi semplici e chiari che sono poi la contrazione sintetica dei caratteri evidenti del rapporto univoco d'interiorità come fondamento della *praxis* individuale e della pluralità degli agenti all'interno del campo pratico.

Direttamente, infatti, ogni oggettivazione comporta un'alterazione. Quando i marxisti dichiarano che, nella società socialista, l'uomo, anziché essere «il prodotto del suo prodotto», sarà il suo proprio prodotto, vogliono poi dire che, se l'uomo è il suo prodotto, sarà la sua sola oggettivazione (in se stesso e negli Altri); così l'essere oggettivo sarà omogeneo alla pratica d'oggettivazione. Ma se l'individuo trova la sua realtà nell'oggetto materiale, comincia l'antidialettica : l'inorganico suggellato si presenta come l'essere dell'uomo. Orbene, questa situazione particolarissima dipende evidentemente dalla molteplicità degli individui coesistenti nel campo della penuria. In altri termini, soltanto la libera *praxis* dell'Altro, sulla base delle circostanze materiali può, attraverso una materia lavorata, limitare l'efficacia e la libertà della mia *praxis*. In tal caso - per quanto quasi priva di valore storico - la spiegazione delle classi, nell'*Anti-Duhring*, è buona. Ma, paradossalmente, è buona come schema dialettico d'intelligibilità e non come ricostruzione di un processo sociale definito. Engels dichiara, infatti, che le classi (cioè, il collettivo come tipo pratico-inerte di socialità) cominciano a costituirsi in una comunità agricola quando i prodotti del lavoro si trasformano in merce. Ho mostrato che gli esempi fatti da lui sono tutti al di fuori della questione, perché ci mostrano talune comunità disintegranti per influsso delle società borghesi che le circondano o che entrano in relazione di commercio con esse. Ma per l'intelligibilità, quegli esempi bastano : difatti il carattere di merce giunge dall'esterno al prodotto del lavoro contadino. Engels suppone - e noi lo supporremo con lui - che la terra sia proprietà comune e che ogni contadino produce per nutrire se stesso e la propria famiglia. A questo momento del lavoro rurale, il prodotto non è né fine né limite oggettivo : è fine del lavoro nella misura stessa in cui è mezzo d'alimentarsi. Solo in base allo scambio - e particolarmente allo scambio quale si pratica fra società borghesi e società sottosviluppate - la *domanda oggettiva*, come momento di una libera *praxis* dell'Altro, costituisce il prodotto come Altro, ossia lo estrae dal ciclo interno «produzione-consumo» per porlo in sé come oggetto indipendente, che ha assorbito del lavoro e che può essere scambiato. Beninteso, non si tratta di una struttura ideale conferita al prodotto per il semplice desiderio del futuro

acquirente, ma questi cambiamenti si producono nel corso d'una azione comune (colonizzazione, semi-colonizzazione, movimento complessivo per circoscrivere la comunità) condotta da gruppi borghesi e da un insieme di processi seriali realizzanti la disintegrazione del villaggio muovendo dalla società che con esso commercia. Il prodotto diventa *realmente* merce. Ma ciò che qui importa, è il fatto che questa trasformazione s'impone alla libera *praxis* individuale : l'oggettivazione diventa la produzione dell'oggetto in quanto questo si pone per sé, stavolta il prodotto diviene l'uomo e come tale lo produce. Ma la trasformazione ha la sua intera intelligibilità. Scartiamo per un istante l'insieme dei processi seriali e tutte le trasformazioni del campo praticoinerte; restano nondimeno due cose: 1) una *praxis* (quella di un compratore o di un gruppo di compratori) ha rubato la libertà del produttore : questi, appunto in quanto oggetto della libera impresa, si scoprirà come produttore merci e non oggetti di consumo mediato. L'oggettivazione diventa *Altra* perché produce il suo oggetto nel libero campo dell'azione di un altro. È la libertà che limita la libertà. 2) Ma due libertà pratiche si affrontano solo nel campo pratico e con la mediazione di tutta la materialità. Quando circostanze definite consentono a *una praxis* di sottrarre il senso del *l'altra*, ciò significa solo che l'oggetto in cui quest'ultima si oggettiva assume un senso diverso e una controfinalità (per il suo produttore) nel campo pratico di quella e attraverso una riorganizzazione di tale campo. La situazione originaria si presenta dunque così : proprio il rapporto univoco d'interiorità permette al compratore di *truccare* il campo pratico del contadino; infatti, il rapporto del contadino con l'ambiente circostante — cioè il lavoro - è interiorizzazione nella misura in cui la *praxis* è organizzazione unificante e nella misura in cui l'organismo ha il suo essere-fuori-di-sé nella Natura. Ma *da sola* la materialità prodotta non potrebbe trasformare niente perché è in un rapporto univoco con il produttore. A partire invece dal momento in cui *un senso altro* gli è attribuito, per il produttore, *da parte di un altro*, il cui rapporto con essa sia anche — sebbene in altra maniera - un rapporto d'interiorità, ecco che un falso rapporto d'interiorità reciproca viene a instaurarsi tra il prodotto e il produttore, poiché quello *significa* questo e

questi si comporta come il *significato del suo prodotto*. Ora, ciò è chiarissimo poiché attraverso tale prodotto e in quanto è tale prodotto, una *praxis* umana investe il lavoratore e tende a renderlo lavoratore per altri nel momento in cui egli lavora ancora per sé. Ma d'altro lato, è anche chiaro che il prodotto, diventando *merce*, si lascia costituire secondo le leggi della sua passività : proprio la sua inerzia sostiene la sua nuova unità; ed è ancor essa a trasformare in *esigenza* la *praxis* dei compratori in quanto diventa il proprio significato indipendente *contro* il lavoratore. *Mediante questa indipendenza* (oltre che assenza di rapporti umani vissuta in interiorità come relazione sintetica di disumanità) egli diventa, in quanto prodotto ponentesi per sé come merce, *esigenza*, ciò che il lavoratore ha fatto, dunque ciò che è, nel mondo dell'oggetto e come oggetto. Il potere di distruggere è soltanto una struttura della *praxis* come dialettica individuale; ma l'affrontarsi delle libertà, mediante la doppia costituzione dell'oggetto mediatore, non può rendersi contraddizione oggettiva e materiale se non nella misura in cui l'inerzia dell'oggetto rende le due unità che gli si danno negazioni reali ed inerti, ossia forze passive. In questo semplice esempio, si trovano finalmente tutte le condizioni dell'intelligibilità del campo pratico-inerte : la sola realtà pratica e dialettica, il motore di tutto, è *l'azione individuale*. Quando un campo di penuria determina l'affrontarsi degli agenti reali, un nuovo statuto viene conferito alla *Cosa lavorata* da parte delle attività che si affrontano. Essa assume nel campo pratico di ciascuno (in quanto è quello di tutti) significati segreti e molteplici che indicano le direzioni delle sue fughe verso gli Altri; e come mezzo e fine di un'impresa definita (trasformare la libertà dell'Altro in strumento docile della mia propria libertà, non per costrizione ma per astuzia del campo pratico), essa prolunga la *praxis* vincente in *impresa inerte e affascinante* sulla libertà pratica del perdente. Essa *riesteriorizza* nell'ambito univoco dell'interiorità la *praxis* del vincitore come sintesi interiorizzante del campo pratico. E, come *significato-esigenza*, riflette al produttore il suo essere come *sua esteriorità inerte di dominale* nell'ambito della interiorità. Ma, ipotecendo dalla sua inerzia imperativa la libertà del lavoratore, essa trasforma la libera *praxis* che lo concerne per suo tramite in pura e semplice inerzia d'esigenza.

E, in certo qual modo, ogni libertà nell'ambito dell'Altro e nel suo proprio ambito d'interiorità fa esperienza del suo limite d'inerzia, vale a dire della sua necessità. Non appena la molteplicità diventa *indefinita* (nel senso pratico e seriale), il moltiplicarsi delle azioni e delle repliche trova la sua unificazione nell'oggetto che si pone per sé come negazione di ciascuno da parte di ciascuno (o, più tardi, come oggetto comune). E quando diciamo che l'oggetto come inerzia disorganica e suggellata si pone per sé, prendiamo i termini alla lettera, pur cogliendo il processo nella sua piena intelligibilità; l'unità fuggevole dell'oggetto che si afferma contro tutti è in realtà la negazione di tutti e di ciascuno per tutti nel campo pratico di ciascuno, in quanto diventa *nell'oggetto* unità negativa ed inerte (impotenza, per esempio, di ciascuno scoperta *nell'oggetto* e attraverso ogni tentativo per mutarne le strutture).

Bisogna dunque ricomporre in ogni caso l'insieme delle strutture seguenti secondo le regole del processo particolare onde avere gli schemi d'intelligibilità cercati : 1) il rapporto univoco d'interiorità in seno alla libera *praxis* come unificazione del campo; 2) il rapporto equivoco di una molteplicità d'attività pratiche ciascuna delle quali vuole rubare la libertà delle Altre mediante le trasformazioni che fa subire all'oggetto (le pratiche sono *nello stesso tempo* relazioni reciproche negative, dunque relazioni d'interiorità, e, per mediazione dell'oggetto inerte, relazioni indirette d'esteriorità); 3) la trasformazione d'ogni libera *praxis* (in quanto assorbita e resa dall'oggetto) in *exis*; 4) la trasformazione inevitabile di ogni *ἐξίς* della Cosa lavorata in attività passiva attraverso la libera *praxis di un Altro*, chiunque sia, i cui progetti e la cui prospettiva sono *altri*; 5) la trasformazione di qualcuno in passività attiva grazie all'attività passiva dell'oggetto, non per una metamorfosi della sua realtà organica ed umana ma per la spietata trasformazione di se stesso in Altro, che si realizza con le sue mani e sotto le sue mani quando produce l'oggetto (in quanto i sensi molteplici dell'oggetto, le sue esigenze e i significati che assegna al proprio produttore sono prefabbricati da altre attività o da altri oggetti prodotti con tali attività).

Da questo punto di vista, occorre dire che il campo pratico-

inerte è, che è *reale* e che le libere attività umane non vengono tuttavia sopresse e *neppure alterate* nella loro translucidità di progetto in corso d'attuazione. Il campo esiste : anzi, per essere precisi, esso è proprio quel che ci circonda e ci condiziona; non ho che da gettare uno sguardo dalla finestra : vedrò delle automobili che sono uomini, i cui autisti sono automobili, un vigile che regola il traffico all'angolo della via e, più in là, un regolamento automatico del medesimo traffico attraverso semafori, *cento esigenze* che salgono da terra verso me, passaggi pedonali, manifesti imperativi, divieti; alcuni collettivi (succursale del Credito Lione, caffè, chiesa, edifici d'abitazione e anche serialità visibile : persone che fanno la coda davanti a un negozio), alcuni strumenti (che proclamano con la loro voce solidificata la maniera di servirsi di loro, marciapiedi, strada, stazione di taxi, fermata d'autobus, ecc.). Tutti questi esseri - né cose, né uomo, unità pratiche fra l'uomo e la cosa inerte - tutti questi richiami, tutte queste esigenze non mi riguardano ancora direttamente. Presto, discenderò in strada e sarò *cosa loro*,²⁰ comprerò quel collettivo che è il giornale e il complesso praticoinerte che m'assedia e mi indica si rivelerà all'improvviso *in base* al campo totale, vale a dire alla Terra, come l'Altrove di tutti gli Altrove (o la serie di tutte le serie di serie). E' vero che tale realtà, benché schiacciante o impaniante, a seconda dei casi - e che mi informa *muovendo da Altrove* del mio destino di francese piccolo-borghese - è ancora un'astrazione. Ma stavolta bisogna intendersi : è un'astrazione nella misura in cui certi gruppi si costituiscono in essa e contro di essa, per tentare in definitiva di dissolverla; è un'astrazione *in quanto* un'esperienza totale deve implicare lo sforzo cosciente d'unità che, il più delle volte, non è *direttamente sensibile* o resta mascherato dalla serialità. Se però, per la totalizzazione e considerando il campo pratico-inerte nella sua totalità, esiste un'intelligibilità del gruppo come superamento della necessità verso una libertà comune, se anche l'origine dialettica del gruppo è nell'unità passiva d'alterità in quanto si nega come passività, non c'è alcun modo di decidere, a prescindere da una valutazione della loro situazione concreta e della loro storia in seno alla Storia totalizzante, se determinati individui o determinati assembramenti particolari usciranno dalla loro astratta condizione di esseri pratico-inerti. In altri

termini, per *certi* uomini e *certe* molteplicità in quanto sono, gli uni e le altre, realtà concrete, la possibilità di restare, nei limiti di una vita o di un gruppo di vite, sotto lo statuto dell' *Essere e dell'attività passiva*, è anch'essa una possibilità reale e concreta. Nulla prova che un burocrate o un impiegato cesserà un giorno - per integrazione a un gruppo - d'essere per se stesso e per gli Altri un altro. In questo momento, maneggiato dalle cose (il suo *ufficio* come collettivo, il suo superiore in quanto Altro), egli è per gli altri uomini un fattore d'alterità, di passività e di contro-finalità come se fosse una cosa (un ducato spagnolo) circolante fra mani di uomini. Nulla prova che tale situazione comporti in se stessa e per lui il germe di una contraddizione.

Questa contraddizione sarebbe tuttavia inevitabile se in *ciascuno* la libertà della pratica entrasse in conflitto con costrizioni, con divieti esterni ed interiorizzati. Tali casi s'incontrano : ma non costituiscono l'oggetto delle nostre attuali preoccupazioni. La mistificazione, in realtà, come processo reale e non come impresa concertata - è purtroppo così profonda che l'individuo reificato resta in possesso della sua libera *praxis*. Ancor meglio : per essere alienato o semplicemente alterato, bisogna essere un organismo suscettibile d'azione dialettica; e solo attraverso la libera *praxis* egli scopre la necessità come trasformazione del suo prodotto e di se stesso attraverso il suo prodotto in Altro. Le costrizioni del bisogno, le esigenze della Cosa lavorata, gli imperativi dell'Altro, la propria impotenza, tutto ciò viene scoperto e interiorizzato dalla sua *praxis*. La sua libera attività riprende per suo conto nella sua libertà tutto ciò che la soffoca : il lavoro spossante, lo sfruttamento, l'oppressione, l'aumento dei prezzi. Vale a dire che la sua libertà è lo strumento scelto dalla Cosa e dall'Altro per schiacciarlo e trasformarlo in Cosa lavorata. Così il momento del libero contratto attraverso cui, nel secolo XIX, il lavoratore isolato, spinto dalla fame e dalla miseria, vende la sua forza-lavoro a un padrone potente che impone i prezzi, è la mistificazione più svergognata e insieme una realtà. Certo, egli non ha altra via d'uscita, la scelta è impossibile, non ha la minima prospettiva di trovare un altro lavoro meglio retribuito e d'altronde non si pone neppure il problema; a che servirebbe? Va a vendersi all'officina ogni mattina (ai bei tempi, si facevano contratti di un giorno per

tenere gli operai), con una specie di ἔξις cupa e rassegnata che assomiglia appena ad *una praxis*. Eppure, si tratta, malgrado tutto, di una *praxis* : l'abitudine è diretta, organizzata, il fine posto, i mezzi scelti (se viene a sapere che molti operai si presenteranno all'ingaggio, si risveglierà un'ora prima per precedere gli altri); in altri termini l'ineluttabile destino che lo sfiora passa da lui. A proposito di quelle operaie che rimuginano un sogno vago e sono pervase nello stesso tempo da un ritmo *esterno ad esse*, che è poi il lavoro di tutti *in quanto altro*, si ha ragione di dire - ed io l'ho fatto — che è la macchina semi-automatica a sognare attraverso loro. Ma, inoltre, quei sogni sono una condotta muta e personale, che realizza la sentenza della macchina perseguendo i propri fini (valutazione della *persona fisica* contro la svalutazione da parte dell'universalità estranea dell'esigenza, ecc.). E, *quanto a quel ritmo*, che i primi giorni le pareva impossibile a sostenersi, tanto è estraneo ai suoi ritmi vitali personali, l'operaia *ha voluto* adattarvisi, ha compiuto *lo sforzo*, seguito i consigli delle compagne, inventato un rapporto personale d'interiorità valido per lei sola (data la sua corporatura, la sua forza, altri caratteri fisici, ecc.) che è, se si vuole, il miglior modo di adattamento individuale. Per questi motivi, è *pacifico* che lei s'è data alla macchina e che quest'ultima, in quanto lavoro degli Altri, nell'unità negativa di un destino, s'impadronisce del suo lavoro e lo rende altro : alla fin fine l'adattamento totale al semiautomatismo è la distruzione dei ritmi organici dell'operaia e l'interiorizzazione di un ritmo assolutamente altro. Ma il momento in cui l'operaia si scopre come *l'oggetto della macchina* - cioè il momento in cui la mistificazione si svela nell'alienazione oggettiva — è anche il momento in cui è riuscita nel proprio adattamento (nei limiti stretti che le si erano concessi). Non poteva evitare nulla - se non, forse, fallire l'adattamento e farsi eliminare, prima dal mercato del. lavoro, poi, come eccedente, dalla società, per malattia - le costrizioni di partenza (l'impossibilità di sussistenza per la sua famiglia, se *tre persone* almeno non lavorano alla fabbrica), le costrizioni che la ritrovano all'officina, davanti alla macchina, ecc. sono ineluttabili, ciascuna rinforza l'altra. Ma tali costrizioni vengono dalle cose solo nella misura in cui una libera *praxis* si definisce in base a queste voci di pietra. In altri termini,

libertà, qui, non vuol dire possibilità d'opzione, ma necessità di vivere la costrizione sotto forma d'esigenza da soddisfare con una *praxis*. La situazione familiare (malattia o disoccupazione di taluni) può costituirsi, nel campo pratico-inerte, come l'impossibilità di assicurare la sopravvivenza di tutti i suoi membri se questa donna o quel vecchio non riprendono a lavorare. Potremo considerarla, in quanto tale e mediante un semplice studio quantitativo, come un rapporto funzionale tra la struttura di una famiglia, il numero complessivo dei suoi membri e le loro possibilità di sopravvivenza, da un lato, e, d'altro lato, il numero ed il carattere dei suoi membri attivi (in una data società, a un certo momento, per quel tale ramo della produzione e quel tal settore). Ciò non toglie che, per il vecchio che riprende a lavorare, questa situazione si manifesta *come un pericolo particolare e particolarissimamente qualificato* (le minacce sono più precise contro i bambini ed i malati e, di conseguenza, gli appaiono attraverso le sue relazioni umane e preferenze) che *solo* il vecchio può evitare (poiché gli altri sono disoccupati, malati o già impiegati). E, nella misura in cui è *evitabile*, la sua negazione si costituisce, attraverso i rapporti particolari del vecchio con i membri della famiglia (e non appena, nella sfera ristretta dell'abitato, le malattie si manifestano, mediante comportamenti o come *l'exis* di taluni membri) *come esigenza*. In realtà, questo carattere di esigenza, nel quadro stesso della pratica individuale, è perfettamente inutile : la *praxis* collettiva del gruppo familiare (minata nel medesimo tempo da una serialità interna) comprende, se si vuole, proprio nel suo svolgersi, la possibilità di un momento in cui si svilupperà grazie al lavoro e all'azione di quel vecchio; egli lo sa, tutti lo sanno e, in un certo senso, l'iniziativa di farsi assumere non ha dato luogo a nessuna decisione individuale (nel significato classico del termine : esitazione, oscillazione dei termini, ecc.). D'altronde, appunto ciò qualifica la libera *praxis* individuale : allorché essa si svolge come impresa che si temporalizza nel corso di una vita, le motivazioni non sono mai «psichiche» o «soggettive» : sono le cose e le strutture reali in quanto il progetto le svela attraverso i suoi fini concreti e in base ad essi; così pure non c'è, il più delle volte, nessuna *presa di coscienza* : si conosce la situazione attraverso l'atto che essa motiva e che già la nega. Ma *proprio*

perché gli Altri sono in gioco attraverso le cose e perché la loro libertà si rivolge alla mia libertà come Altra, ossia come libertà-cosa o come libertà di quella data cosa, la struttura della situazione rimane nondimeno l'*esigenza*; trascurabile, nel caso che stiamo considerando, questa struttura autoritaria della passività ha però un'importanza variabile e, in taluni casi, fondamentale, nella misura in cui la libera *praxis* dell'individuo, costituendosi, la rende di nuovo attuale, e si esaurisce nel dare la propria sovranità al pezzo di materia che, come abbiamo visto, la rivolge contro di essa e la rende inerzia con la sua insuperabilità. Ma anche tale inerzia arriva alla *praxis* in quanto è *praxis*, e solo ad una libera attività essa conferisce il suo statuto di cosa, non ad un'altra cosa. Parimenti, l'*esigenza* di una *cosa* non si rivolge ad un'altra *cosa* (la tubercolosi frena la produzione = la produzione esige la scomparsa della tubercolosi) se non tramite l'ambito della libera *praxis*. Tra queste *cose*, abbiamo visto la *praxis* degli Altri costituire l'attività -di un individuo come una mediazione, vale a dire come un mezzo (essenziale come mezzo, inessenziale come *praxis*). Ma la costituisce *in quanto praxis*, cioè in quanto attività che organizza un campo in funzione di certi obiettivi. Essa è *davvero mezzo* in quanto gli obiettivi dell'agente pratico sono truccati nell'esteriorità in modo tale da dileguarsi a vantaggio d'altri obiettivi materiali, onde, forse, non vengono mai raggiunti : così il lavoratore manuale si deruba da sé e produce la ricchezza degli Altri a scapito della propria vita nel lavoro medesimo che egli compie *per guadagnarsi tale vita*. Ma tutti questi inganni, che fanno della libertà una dannazione, presuppongono che il rapporto dell'uomo con la materia e con gli altri uomini stia anzitutto nel fare come lavoro sintetico e creatore. E l'*essere* dell'uomo, come passività inorganica, gli giunge *nella* sua azione dal fatto che ogni impresa individuale è costretta dalla sua libertà dialettica ad interiorizzare una duplice materialità inerte : il numero, come statuto materiale d'esteriorità inerte, qualificante la molteplicità umana (quantità *astratta* che si scopre solo attraverso l'insieme delle relazioni che conosciamo) e la materia lavorata come inerte significato del lavoratore. Il numero può venir considerato come l'astrazione assoluta dell'uomo o come la sua materialità assoluta nell'astratto; ed in tale astrazione appunto la Cosa

lavorata lo designa individualmente (come individuo generale all'interno di una popolazione). Ma se egli può reinteriorizzare questa reciprocità di materialità come *l'essere insuperabile* della sua attività, ciò avviene perché altre attività l'hanno già interiorizzata e riesteriorizzata *in quanto Altro*; in altri termini, questa materialità del molteplice resta indeterminata in quanto non è scoperta neppur essa all'interno di un sistema pratico (e la demografia, per esempio, è necessariamente lo studio d'un' ἔξις e di una *praxis* : il numero appare come il prodotto di un certo modo di produzione e delle istituzioni che genera, mentre il movimento della produzione e le sue esigenze generano differenziazioni demografiche tra i differenti settori della popolazione. E queste condizioni s'interiorizzano per ciascuno attraverso le sue pratiche individuali - *birth control* o rifiuto cristiano di controllare).

Da tale punto di vista, per un individuo isolato - ossia per ciascuno di noi, in quanto riceviamo lo statuto di solitudine e lo interiorizziamo — la coscienza della sua *praxis* -come libera efficacia resta, attraverso tutte le costrizioni e tutte le esigenze, la realtà costante di se stesso in quanto perenne superamento dei propri fini. E non la coglie come direttamente contraddittoria con il suo Essere-Altro, perché questo Essere-Altro insuperabile si rivela nella *praxis* medesima sia (nell'esigenza o nei sistemi di valori) come una motivazione di questa *praxis*, sia come oggetto di un superamento possibile. E' noto, infatti, che l'Essere-Altro dell'individuo, in quanto struttura comune del collettivo, trae il suo essere per ciascuno *dalla propria insuperabilità*. Ma la libertà, appunto nella misura in cui svela l'insuperabilità come struttura necessaria dell'oggettivazione alienata, la svela nell'ambito della libertà come insuperabilità superabile. Infatti, per uno sfruttato che, prima dei grandi movimenti d'organizzazione del proletariato, avverte la propria fatica, le malattie professionali, l'aumento dei prezzi, la squalificazione progressiva del suo mestiere da parte delle macchine, ecc., attraverso la propria *praxis* come *sua* realtà, come lo statuto che lo definisce nella sua sotto-umanità, la realtà avvertita è semplicemente il complesso delle sue impossibilità (impossibilità di vivere *umanamente* o, in certi casi, più radicalmente, impossibilità di vivere). E sappiamo che questa realtà del suo Essere coincide esattamente con la sua

impotenza, cioè si definisce, in e mediante la serie degli sfruttati, come alterità o indice di separazione nell'unità negativa. Nella misura, però, in cui ciascuno avverte la propria impossibilità (vale a dire l'impotenza a *cambiare qualcosa*, a *riorganizzare* qualcosa) attraverso la sua *praxis* (che si pone nella sua struttura dialettica come possibilità permanente di superare tutte le circostanze di fatto), questa impossibilità nella libertà gli sembra un'impossibilità provvisoria e relativa. Senza alcun dubbio, la *praxis* di per se stessa non si produce come superamento concreto e materiale dell'impossibilità verso una particolare riorganizzazione : proprio questo prova l'insuperabilità dello statuto. Ma la semplice impossibilità svelata la rende presente a se stessa, come pura negazione astratta e ideale di ogni dato da parte di un superamento verso un fine. Di fronte all'impossibilità effettiva di vivere umanamente, essa si afferma nella sua generalità di *praxis* umana. Tale affermazione non è né qualcosa *di più* né qualcosa *d'altro* che l'azione medesima, in quanto supera l'ambiente per riprodurre la vita : e la sua forza affermativa non è nient'altro che la forza materiale dell'organismo che lavora per cambiare il mondo; semplicemente, per mancanza di obiettivo reale e di mezzi reali per raggiungere il fine, la *praxis* si svela anch'essa come pura negazione di negazione (o affermazione) *nell'universale*; e, per essere più precisi, essa coglie direttamente non tanto la sua struttura formale quanto, *nella realtà che la schiaccia*, l'impossibilità che l'uomo sia impossibile. In realtà, l'impossibilità dell'uomo è data come determinazione individuale della vita; la *praxis* che la scopre, però, non può intenderla come *sua propria impossibilità*, ma la coglie nell'atto che è, di per se stesso, affermazione dell'uomo come impossibilità che, in una maniera qualsiasi, è impossibile. La *praxis*, infatti, in quanto *praxis* di un organismo che riproduce la sua vita, riorganizzando l'ambiente circostante, è l'uomo. L'uomo che si fa rifacendosi. Ed è tutt'uno farsi o prodursi in base alla propria possibilità; ora, solo al livello del pratico-inerte, in questa produzione reale dell'uomo, l'impossibilità dell'uomo si scopre come suo essere. Questa impossibilità rinvia al puro superamento formale, come affermazione senza oggetto. «Non è *possibile* che duri; non è *possibile* che non vi si possa cambiare nulla, non è *possibile* che

non ci sia via d'uscita, che io continui a vivere così.» Sono note queste formule (che insistono sulla struttura obiettiva delle possibilità). Sono note anche quelle che si riferiscono al momento soggettivo: «Troverò, finirò per trarmi d'impaccio», ecc. La contraddizione rischierebbe, malgrado tutto, d'essere esplosiva, se opponesse due momenti omogenei. Ma l'individuo *cambierà la sua realtà*, la *supererà* : ha talvolta la fortuna di migliorare la propria sorte. Così l'insuperabile viene superato. E' solo un'apparenza, però : ha semplicemente *realizzato* il suo essere - quello stesso che non può cambiare - in circostanze leggermente diverse; e queste differenze superficiali non hanno cambiato niente all'Essere attuato. Quel determinato operaio lascia una fabbrica le cui condizioni di lavoro sono particolarmente cattive, per andare a lavorare in un'altra in cui sono un po' migliori. Non fa che definire i limiti entro i quali il suo stato comporta alcune variazioni (dovute anch'esse alle circostanze generali della produzione : bisogno di mano d'opera, aumento dei salari in un certo settore, ecc.) ma conferma proprio per ciò *il suo destino generale* di sfruttato : l'aumento dei salari in questo o quel ramo della produzione può avvenire solo *nel quadro complessivo* della ricerca del profitto e trova spiegazione nella totalizzazione storica e nella congiuntura attuale. Egli può dunque *variare* l'attuazione della sentenza ma non *superarla*. In realtà, nel concreto, le cose non sono così semplici : a condizione di spezzare i suoi rapporti di impotenza e di rifiutarsi a sostituirli con l'unione, egli può ritrovare in una società sempre indefinita, sempre indeterminata, malgrado le strutturazioni seriali (e a causa di esse) un'efficacia imponderabile, ossia di individuo disintegrato. Vi sono, in certe circostanze, in determinati momenti storici e in talune società, possibilità reali di passare da una classe all'altra. E queste possibilità variano da un settore all'altro, da un paese all'altro. Nella Venezia patrizia del secolo XVI i borghesi non hanno alcun modo d'accedere al patriziato; altrove - in Francia, ad esempio - possono «tradire» la loro classe d'origine, entrare a far parte della nobiltà di toga, talvolta addirittura insinuarsi nella nobiltà di spada. Così, a questo livello, l'individuo, rifiutando d'essere individuo di classe, può superare in certi casi il suo essere di classe e produrre in tal modo per tutti i membri della classe rinnegata

la possibilità di sfuggire, in quanto individui, al loro destino. Sennonché, *di fatto*, sebbene gli sia stata necessaria molta intelligenza, molto lavoro e molta pazienza per superare il destino comune, egli, nella sua persona, si è limitato a realizzare uno dei possibili del campo strutturato dei suoi possibili di classe. In altri termini, se passa o fa passare suo figlio nella piccola borghesia, realizza praticamente - insieme a un certo numero di altri individui - una possibilità (statisticamente determinabile e condizionata dall'insieme del processo storico) *della sua classe d'origine*: nel campo sociale e strutturato dei suoi possibili e dei suoi impossibili (come destino) questa classe, in un momento definito e in condizioni e settori definiti, si determina anche in base alla possibilità che una proporzione definita dei suoi membri possano passare in un'altra classe (ritornare alla classe contadina, passare alla borghesia, ecc.). è quel che si chiama la *viscosità* di classe. Così l'operaio che diventa borghese, testimonia alla sua classe della *sua viscosità* : con ciò, sfuggendo all'insuperabile in qualità d'atomo, contribuisce a costituire, nella sua realtà, un'impossibilità strutturata che si attua come l'essere-comune-di-classe dei suoi compagni e di se stesso. In tal modo, l'insuperabilità come destino rinvia alla libera solitudine di una *praxis* molecolare quando l'individuo la vive come *impossibilità di restare solidale alla sua classe*, vedremo subito come questa stessa libertà pratica, ponendo insieme l'impossibilità e l'impossibilità di tale impossibilità come essere-comune-di-classe da superare con la classe medesima porrà un nuovo tipo di superamento, il gruppo. Qui però importava mostrare che l'impossibilità non può scoprirsi se non ad attività pratiche ed orientate e, in pari tempo, che rivela la *praxis* a se stessa nell'astratto come sovrana affermazione della possibilità dell'uomo.

Non ci si faccia dire, soprattutto, che l'uomo è libero in tutte le situazioni, come pretendevano gli stoici. Vogliamo dire esattamente il contrario, cioè che gli uomini sono tutti schiavi, in quanto la loro esperienza vitale si svolge nel campo pratico-inerte e nell'esatta misura in cui questo campo viene originariamente condizionato dalla penuria. Nella società moderna, infatti, l'alienazione degli sfruttati e quella degli sfruttatori sono inseparabili; in altre società, la relazione fra

signore e servo, per quanto diversissima da quella che Hegel ha descritta, suppone, anch'essa, un condizionamento reciproco d'alienazione. E il signore antico era alienato ai suoi schiavi, non certo perché essi fossero la sua verità (benché fossero anche questo), né tanto meno a causa del loro lavoro (come libera *praxis* rivelantesi nell'operazione sulla materia circostante), ma *anzitutto* perché il costo di uno schiavo tende ad aumentare di continuo, mentre la sua produttività tende di continuo a diminuire. Il campo pratico-inerte è il campo della nostra servitù e ciò significa *non* una servitù ideale ma l'asservimento reale alle forze «naturali», alle forze «macchinate» e agli apparati «antisociali»; ciò vuol dire che ogni uomo lotta contro un ordine che lo schiaccia realmente e materialmente nel suo corpo e che egli contribuisce a sostenere ed a rafforzare proprio con la lotta che conduce individualmente contro di esso. Tutto nasce da quella linea che separa e unisce ad un tempo le grandi forze fisiche nel mondo dell'inerzia dell'esteriorità (in quanto la natura e l'orientamento delle trasformazioni energetiche che le caratterizzano danno un certo statuto d'improbabilità alla vita in generale e particolarmente alla vita umana) e gli organismi pratici (in quanto la loro *praxis* mira a riassumerli nella loro struttura di inerzia, cioè nella loro funzione di trasformatori di energia). Proprio qui avviene lo scambio dalla unificazione come processo all'unità come statuto inerte, proprio qui l'inerzia, come momento superato e conservato dalla vita e dalla pratica, si rivolge su di esse per superarle e conservarle in nome della loro unità dialettica, nella misura stessa in cui si identifica, nel lavoro e mediante la strumentalità, all'inerzia pratica dell'utensile. Tali trasformazioni sono totalmente *materiali*; meglio ancora, tutto ha luogo davvero nell'universo fisico-chimico e l'organismo ritrova il suo potere d'assimilazione e di selezione propriamente biologico solo al livello del consumo. Ma non si capirà niente della storia umana se non ci si rende conto che queste trasformazioni hanno luogo in un campo pratico e abitato da una molteplicità d'agenti, in quanto vengono prodotte da libere azioni individuali. La pluralità seriale come unità disorganica d'inerzia viene a questa molteplicità solo con la mediazione della materia lavorata in quanto trasforma i lavori individuali nella unità

negativa di una controfinalità. Quindi *solo la praxis*, in quanto appare tra la molteplicità inerte (e astratta) del numero e l'esteriorità passiva (egualmente astratta) dello psico-chimico, è, *nella sua libertà dialettica*, il fondamento reale e permanente (nella storia umana e sino ad oggi) di tutte le sentenze disumane che gli uomini pronunciano sugli uomini tramite la materia lavorata. In essa la molteplicità, la penuria, l'esteriorità, l'improbabilità di una continuazione della vita sono interiorizzate e umanizzate come la *disumanità interna* del genere umano; per essa, quei medesimi caratteri del disorganico assumono un aspetto pratico e diretto di *Fato* e la loro semplice non-umanità diventa controfinalità o antiumanità. Beninteso, si possono invertire completamente i termini e, come abbiamo fatto ad un momento più astratto dell'esperienza dialettica, mostrare la materia lavorata nella sua primarietà e la materia disorganica come governante, attraverso essa, gli uomini : questa prospettiva è tanto più esatta in quanto rinvia direttamente dal disorganizzato psico-chimico al numero degli individui come materialità disorganica del sociale; ma rimane astratta finché uno svolgimento dell'esperienza non dimostri chiaramente che ogni relazione delle cose fra di loro, in quanto si fanno mediazione fra gli uomini, viene rigorosamente condizionata dalle relazioni molteplici delle azioni umane, in quanto si fanno mediazione tra le cose.

Da questo punto di vista il problema della *negazione*, quale lo ponevamo all'inizio del capitolo e dal semplice punto di vista del pratico-inerte, s'illumina esso pure interamente. Ci domandavamo, infatti, in occasione della messa in opera del «complesso ferro-carbone», come la scoperta di nuovi strumenti tecnici, che consentivano di sfruttare ricchezze favolose *si traducesse* in negazione per la maggior parte degli individui di una nazione (soppressione lenta con esproprio e proletarianizzazione dei contadini inglesi). *La spiegazione* storica la conoscevamo, sembrava evidente *purché* potessimo fondarla su una struttura intelligibile del campo pratico-inerte, cioè a condizione di vedere in essa come suo scheletro dialettico la materia costituirsi come negazione pratico-inerte della *praxis* che l'apre e l'utilizza nell'ambito della molteplicità. Sappiamo press'a poco questo : la libera *praxis* è la negazione d'ogni dato

particolare, nel corso di un'azione particolare, e si rende *negazione della materia* in quanto la riorganizza nel suo essere passivo in base ad un obiettivo futuro, la cui origine è il soddisfacimento di un bisogno. In realtà, il progetto non nega né la presenza né la strumentalità possibile della materia, bensì il suo semplice «coefficiente d'avversità» in quanto l'inerzia lo presenta come impossibilità di fatto. E la negazione, al suo primo momento, ossia nella sua struttura elementare, è una relazione pratica e univoca d'interiorità che viene all'uomo dalla materia attraverso il bisogno che l'illumina e alla materia dall'uomo, in quanto *lo stato* materiale presente (e non la materialità) è sempre il superato. Così nel campo pratico dell'uomo, come lavoratore individuale, appaiono strumenti che lui stesso ha forgiati - o che ha acquistato con il suo lavoro - e tali strumenti materiali sono una negazione pratica e irrigidita operata dalla materia e che riguarda taluni stati della materialità nella loro passività (cioè le avversità o controfinalità). Perciò, dallo strumento, come prodotto coagulato di un lavoro passato e come rigida iscrizione del lavoro futuro, alla Cosa (che può essere anch'essa strumento, per esempio strumento da riparare) *un significato negativo* si stabilisce come passività cristallizzata. Il futuro viene agli oggetti dallo strumento, come necessità per alcune combinazioni materiali di realizzarsi e per altre di sparire. Di fatto, viene al campo pratico grazie alla libertà, in quanto esso è già unificato dal bisogno. Ma la struttura negativa, come rapporto dell'oggetto lavorato con la natura e degli strumenti fra loro, appare comunque, nella sfera della penuria, come una certa tensione *intramateriale*. La distruzione e la distruttibilità, come negazione della materialità dell'uomo e dei suoi beni, proviene alla materia dall'uomo, è designata e negata (del tutto o in parte) dalla presenza dell'utensile umano. E' ovvio che l'utensile ha — *qualunque esso sia* — una funzione positiva e creatrice e che tale funzione lo caratterizza in primo luogo. Ma vedremo al prossimo capitolo l'aspetto positivo della *praxis* : qui c'interessa il fatto che, anche nel lavoro produttore, l'utensile sia *l'inerte come negazione dell'inerte* (in rapporto con la possibilità permanente, per l'organismo, di agire in exteriorità divenendo l'utensile del suo utensile); a questo livello appunto, la materia *da lavorare*, come resistenza

passiva, *si rende* negazione dell'uomo nella misura in cui l'uomo *si rende* negazione delle *condizioni date* : la *fatica* è *l'essere* in quanto è distinto dalla conoscenza e dalla *praxis*, in quanto cioè la sua opacità inerte può venir ridotta solo da un *dispendio d'energia*; è l'inerzia dell'esteriorità interiorizzata nell'organismo in quanto la *praxis* organica si esteriorizza come sigillo applicato sul prodotto. La negazione è presente in queste relazioni fondamentali fra il bisogno e il lavoro e in quanto essi costituiscono *nel campo pratico* la materialità come negazione della propria passività non meno che dell'attività umana. Essa viene alla materia nella *praxis* e, attraverso lo sviluppo di questa *praxis*, si rivolge contro l'individuo in quanto diventa negazione duplice e irrigidita dall'inerzia (ambivalenza dell'utensile). E' evidente, invece, che il rapporto di due attività umane è *di per se stesso indeterminato*, finché non si siano definite le condizioni materiali su cui si stabilisce. Non è vero che ogni coscienza persegue la morte dell'altra. E nemmeno la sua vita. Quel che decide è il complesso delle circostanze materiali (cioè l'insieme degli strumenti e dei beni nell'ambito della penuria). In una parola, *se* una libera *praxis* si rende negazione di un'altra, questa negazione, che perviene loro come reciprocità di antagonismo, si produce in ciascuno come inerzia primaria perché è l'interiorizzazione di una negazione esterna. In questo senso, l'antagonismo concorrenziale sul mercato del lavoro esiste fra gli operai, all'inizio del secolo, *ancor prima* che essi ne abbiano fatto un momento della pratica o che l'abbiano rifiutato in nome dell'unità d'azione. Così, la *praxis* come rapporto fondamentale dell'uomo con l'ambiente circostante struttura il campo pratico come insieme di relazioni intramateriali di negazioni inerti. La negazione come forza d'inerzia è un'iscrizione umana nel disorganico. E la molteplicità delle attività è costituita *nel suo essere* come molteplicità di relazioni negative (antagonismi) perché ogni *praxis* ribadisce per l'Altro, e con tutta la sua potenza significante, la negazione inerte di una data parte del campo da parte dell'Altro, in quanto tale negazione rinvia allo statuto che fa di un uomo l'inerte negazione di un Altro (in condizioni definite e sotto una forma determinata). Si potrebbe dire insomma che la *negazione* viene alla materia inerte dal lavoro individuale e che *le negazioni* vengono agli uomini dalla

materia lavorata come matrice e ricettacolo di ogni negatività passiva, attraverso l'inerte statuto numerico della loro molteplicità. Nelle controfinalità, la *praxis* s'iscrive nell'inerzia e l'inerzia ritorna come *praxis* invertita a dominare il gruppo medesimo che si è oggettivato nella materia lavorata. Quindi, *non solo* in questo rovesciamento dell'azione e nella sua passivizzazione, gli individui od i gruppi ricevono ad uno ad uno il loro statuto nell'inerzia da parte della *materia-negazione*; ma inoltre tale materia appunto, nello svolgersi delle azioni disperse, diventa la *loro unità*, in quanto pura negazione in ciascuno, *come Altro*, di se medesimo e di tutti gli Altri in nome di un'*alterità* che si potrebbe, a titolo puramente metaforico, chiamare *il punto di vista del disorganico sull'uomo*.

Le osservazioni che precedono consentono di precisare un ultimo punto. Abbiamo dichiarato, infatti, che l'esperienza pratico-inerte è quella che ciascuno fa, nel suo lavoro come nella sua vita pubblica (e, in minore misura, privata) e che caratterizza, insomma, la nostra vita quotidiana. Abbiamo aggiunto che rimane astratta perché questa relazione inerte di socialità *non rende conto* del gruppo come pluralità organizzata, ma che l'universo dell'attività-passiva resta per individui definiti (in base alla funzione, alla classe, ecc.) un campo che non possono abbandonare. Nello stesso tempo, tuttavia, abbiamo mostrato la libera *praxis* di ciascuno rimanere la sua esperienza translucida di se stesso, non in quanto è l'Altro ma in quanto la *praxis* dialettica lo produce - nel cambiamento regolato che essa genera - come il medesimo di lui stesso (o come colui che «muta per restare il medesimo»). Sembra dunque che qui ci siano, per ciascuno di noi, due esperienze contraddittorie. O, se si preferisce, benché la critica della Ragione dialettica possa e debba costituire la seconda come negazione della prima ma come fondante sulla prima la sua intelligibilità, nella realtà quotidiana i nostri rilievi lasciano intendere che il campo pratico-inerte non è una fioritura sintetica e una riunificazione dell'astrazione fondamentale e della sua contraddizione. Qualcosa viene negato nella *sventura*, ossia la negazione stessa è deviata e tutte le attività si perdono nel pratico-inerte a vantaggio di false unità antiumane. Come concepire, si dirà, questa dualità di esperienze *sempre possibile per ciascuno*? Possiamo dunque,

secondo le circostanze, passare dalla coscienza translucida della nostra attività all'appercezione grottesca o mostruosa del pratico-inerte? Rispondo che non soltanto lo possiamo, ma che lo facciamo di continuo. Non c'è dubbio che nel momento del lavoro - e nella misura in cui esso resta, sia pure nel caso di un compito parcellare - la semplice necessità di un controllo o, nell'asservimento totale dell'individuo alla macchina specializzata, la necessità di *un occhio*, di *una mano* in attesa dell'automazione - l'azione appare ancora *-almeno-* come adattamento del corpo ad una situazione di emergenza. Allo stesso modo, se un operaio accettasse di lavorare a premio e di contribuire così ad elevare la norma, questa elevazione di cui deve essere necessariamente la vittima gli si presenta anzitutto come un ritmo di lavoro pressoché insostenibile e che egli tuttavia sostiene per una decisione che ha prevenuto l'esigenza delle macchine, cioè per un'opzione che ha potuto essere disapprovata dai suoi compagni. In tal senso, il momento della libertà come pratica unificante e translucida è *il momento della trappola*. Ponendosi come libera *praxis* individuale, essa contribuisce dal canto suo, in sé e per tutti, a realizzare il mondo dell'Altro. Ed è appunto il momento pratico in cui essa si autocoglie e vede solo la sua realtà. Le costrizioni terribili che la materia fa pesare sull'operaio di fabbrica e sul lavoratore agricolo non permettono loro mai di rimanere a lungo a questo livello d'astrazione; ma nulla impedisce, in certe circostanze favorevoli, che un membro delle classi medie si rinchiuda nella coscienza della sua *praxis* individuale servendosi, per fare le saldature, di un discorso interno sulla libertà. Invece, solo muovendo dall'esperienza dell'alienazione come *necessità* (vale a dire come essere reale e sociale del suo essere), il campo pratico-inerte si rivela. Proprio per questa ragione i semplicisti del marxismo hanno tranquillamente soppresso il momento della *praxis* individuale, come esperienza originaria della dialettica, o, in altri termini, come dialettica realizzantesi nell'esperienza pratica. Non hanno visto che bisogna conservare la realtà fondamentale di questo momento oppure sopprimere la realtà dell'alienazione. Una sola e debolissima scusa è che il momento della necessità fa oscillare l'esperienza nell'universo dell'alterità. A partire dal momento in cui l'impotenza diventa il senso della potenza pratica e la

controfinalità il senso profondo del fine perseguito, quando la *praxis* scopre *la sua* libertà come mezzo scelto altrove per ridurla in schiavitù, l'individuo si ritrova bruscamente in un mondo in cui l'azione libera è la mistificazione fondamentale. Egli la conosce ormai sc o come realtà negata a questo stadio dell'esperienza, assente o sempre fuggevole come propaganda dei dominanti contro i dominati. Ma occorre comprendere che tale esperienza non è più quella dell'atto, ma quella del risultato materializzato; non è più il momento positivo in cui si *fa* ma il momento negativo in cui si è prodotti nella passività da ciò che l'insieme pratico-inerte ha fatto di quel che si era appena finito di fare. È il momento, per esempio, in cui l'operaio che ha voluto elevare *la sua* norma di lavoro ritrova *questa* norma come esigenza generale e, da essa, si vede significato come un Altro, ossia, in tal caso, come suo proprio nemico, come agente del padronato e dello sfruttamento. In questo senso, la scoperta della socialità, come *essere passivo* contenente in sé la materia lavorata, non è un'esperienza piena come quella che l'individuo fa nell'azione della sua attività come svolgimento dialettico; appunto perché è, tramite l'alienazione, come risultato passivo iscritto nella materia sociale (cioè lavorata), la scoperta della socialità come serie, appunto perché questa serie è fuga (nella maggior parte dei casi, indefinita o infinita), si fa come *scoperta che fugge*; allo stesso modo ciascuno, scoprendo il suo Essere-Altro in quanto costituito dall'assenza seriale degli Altri, non può *realizzarlo* se non come significato negativo e astratto di cui può esprimere il contenuto nel discorso, ma non fissarlo in un'intuizione piena. L'Essere di questo essere è di essere altrove. Non intendiamo con ciò che l'alienazione e l'Essere-Altro che vi si manifesta siano, per essenza, esseri *probabili* (in quanto si danno all'esperienza). Può certo avvenire che il carattere *altro* del mio atto mi rimanga oscuro e probabile : ciò dipende dalle circostanze dell'esperienza e dal tipo di atto considerato; e l'alienazione ne fa comunque l'oggetto di una scoperta necessaria nel senso che il rovesciamento passivizzante della *praxis* oggettivata è sempre dato come necessità, anche se il significato particolare dell'alienazione rimane confuso e ingarbugliato : ciò vuol dire che l'esperienza dell'alienazione non è un'intuizione istantanea - il che non significherebbe

nulla - ma un processo che si temporalizza e che il «corso del mondo» può ad ogni istante interrompere provvisoriamente o definitivamente, dal difuori o dal di dentro, mediante la trasformazione intercorrente delle condizioni dell'esperienza. Ma l'Essere-Altro può anche - nell'ambito di un'esperienza più breve e che nulla interrompe - manifestarsi benissimo nel suo contenuto stesso come *essere-necessario*. Insomma, se ne può anche avere una conoscenza precisa come della necessità per cui una certa azione attua un determinato Essere-Altro. Sennonché tale conoscenza non è realizzante. L'Essere-Altro che io sono non può *per principio* sussistere nello svolgimento dialettico della *praxis*; esso è oggetto fuggevole della coscienza e non autocoscienza, limite astratto e preciso di una conoscenza e non presenza concreta all'intuizione. In questo senso la mia .esperienza quotidiana dell'Essere-Altro degli Altri si realizza come esperienza concreta solo nei momenti in cui la necessità dell'alienazione scoperta e la fuga dell'alterità mi incitano a perseguire l'Altro nella sua fuga presso gli Altri, a realizzare, per esempio, la mia alterità mediante l'impotenza seriale dei membri della serie. Allora, l'esperienza alterna e indefinita del campo pratico-inerte mi rivela l'Altrove come struttura spaziale dell'alterità e mi mostra in questo Altrove, fuggendo dall'uno all'altro il mio Essere-Altro come l'Altro presso gli Altri, e cioè presso l'uomo reificato come Altro che la Cosa (come essere antiumano dell'uomo). Questa esperienza labile offre la sua unità solo nella forma di *impotenza comune* come cimento negativo di tutti gli esseri della medesima serie o come *passaggio al limite* (ossia affermazione pratica e astratta di una totalizzazione all'infinito della serie, attraverso un superamento ricorrente e infinito). In questa esperienza che sfugge senza sosta a se medesima, è vero che le cose elaborate giungono a noi *come uomini*, nel momento più quotidiano della vita (e il teatro ha fatto largo uso, nei melodrammi, dell'effetto terrificante prodotto da una porta che si spalanca da sola in una casa deserta, o al contrario, - ed è equivalente - di una porta che si dischiude lentamente e dietro la quale si sa appostato il criminale, che diventa l'essere-porta del criminale, ecc.) ma solo nella misura in cui l'uomo non è più per noi che una fuga, in noi e negli oggetti, nella misura in cui il rapporto inanimato fra un biglietto da mille franchi e un articolo di

prima necessità viene alterato *a distanza* dall'insieme seriale delle serialità (come alterazione del mio essere-fuori-di-me) proprio come la mia relazione umana con un compagno o con un membro della mia famiglia è alienata dappertutto, nel complesso delle serie che costituiscono la mia classe, in modo che esiste, per finire, unità e fusione di tutti i sensi degli oggetti praticoinerti (uomini, cose, rapporti fra cose, relazioni umane) all'infinito di tutti gli Altrove.

In questa prima forma, come limite che separa la *praxis* dall'attività passiva ed alienata (cioè l'individuo dalla socialità), la *necessità* ci dischiude la sua intelligibilità, vale a dire la *Ragione* del suo essere. Abbiamo visto che essa non potrebbe neanche *apparire* nella *praxis* individuale o nelle relazioni umane di reciprocità (con o senza «terzi»). Ma, allo stesso modo, nessuno, a meno di considerare le leggi naturali nell'ambito di un concettualismo platonico, può immaginare che queste ultime siano regole *a priori* che s'impongono alla materia e governano inflessibilmente le trasformazioni dell'energia. Le leggi scientifiche, nella misura stessa in cui poggiano sull'esperienza che ritorna senza posa su di esse per modificarle, sono insieme *statistiche* e *contingenti* (almeno per noi e sino ad oggi). Di fatto, vediamo ora che la necessità è un certo significato che collega l'azione umana alla cosa materiale in cui si oggettiva, sulla base di un nesso univoco d'interiorità fra organismo e ambiente circostante. È il momento in cui, grazie alla libertà stessa che la produce, la Cosa, trasformata da altre libertà all'opera, presenta, *attraverso i caratteri suoi propri*, l'oggettivazione dell'agente come alterazione rigorosamente prevedibile e perfettamente imprevista dei fini perseguiti. In tal caso, i caratteri dell'oggetto diventano fondamento necessario per una spiegazione di questa alterazione, affinché l'azione delle altre libertà le metta in rilievo e le manifesti («Avresti ben dovuto sospettare che, facendo quella cosa con quello strumento, avresti ottenuto quel risultato, ecc.»). Ma appunto i caratteri fissi (esigenze, utensilità) dello strumento *sono materia lavorata*. Così la necessità è, come si vuole, la libertà come εἶς della materia lavorata o la materialità lavorata come libertà-εἶς degli Altri in quanto essa si svela in seno ad una libera operazione. E, da questo punto di vista, possiamo concludere che la necessità

non si manifesta né nell'azione dell'organismo isolato, né nella successione dei fatti fisico-chimici : il regno della necessità è l'ambito - reale ma ancora astratto della Storia -in cui la materialità disorganica si rinchiude sulla molteplicità umana e trasforma i produttori nel suo prodotto. La necessità, come limite in seno alla libertà, come evidenza accecante e momento del rovesciamento della *praxis* in attività pratico-inerte, diventa, dopo che l'uomo ha oscillato nella socialità seriale, la struttura medesima di tutti i processi di serialità, ossia la *modalità* della loro assenza nella presenza e della loro evidenza vuota. È l'insieme alterno della materialità infelice, in quanto affermata e sottratta insieme, per tutti e in tutti gli atti liberi, da tutti gli atti liberi come Altri, cioè come forgiatori le nostre catene. È la sola relazione possibile di organismi pratici con l'ambiente e, attraverso l'ambiente, fra loro, in quanto non hanno realizzato una nuova unità pratica. Sarebbe facile mostrare come la necessità cosiddetta «scientifica» - vale a dire la modalità di taluni concatenamenti di proposizioni esatte - viene alla scienza *attraverso* la pratica e *grazie ad essa*, come negazione-limite della dialettica operata dall'esteriorità, e come essa appaia grazie alla libera ricerca dialettica come sua oggettivazione reale e sempre Altra. Ma non è questo il nostro argomento.

Di tutto ciò, va solo ricordato che il campo pratico-inerte non è un nuovo momento di una dialettica universale, ma la pura e semplice negazione *delle* dialettiche da parte dell'esteriorità e della pluralità. Sennonché questa negazione si opera non per distruzione o dissoluzione, ma per deviazione e rovesciamento. Così tale secondo momento *dell'esperienza* (e non della dialettica) appare in se stesso come l'antidialettica o, se si vuole, come il simulacro disorganico, nell'uomo e fuori di lui, della dialettica come libera attività umana. Quindi, come la dialettica supera le condizioni materiali conservandole nella sua negazione medesima, così la materialità, come inflessibile necessità pratico-inerte, supera la libera *praxis* di ciascuno, cioè le molteplici dialettiche in corso, per conservarle in sé come strumenti indispensabili al funzionamento del suo pesante macchinario.

Abbiamo visto che il campo pratico-inerte non può, considerato in generale e *a priori*, suscitare da nessuna delle

sue contraddizioni la forma di socialità pratica che studieremo ora, cioè il gruppo. In ogni caso, il gruppo si costituisce sulla base di talune contraddizioni particolari che definiscono un settore particolare del campo di attività-passiva senza che si possa *a priori* assicurare che avvenga lo stesso dappertutto. Vedremo ora che, con il sorgere di tali contraddizioni, la *praxis* dialettica dell'individuo si problematizza da sola in seno all'antidialettica che le sottrae i suoi risultati e si inventa *in un'altra dimensione sociale* come totalizzazione delle azioni molteplici in, per, e mediante un risultato oggettivo totalizzante. Questo nuovo itinerario è insieme riflessivo e costituente : ogni *praxis*, come libera dialettica totalizzante ma individuale, si mette al servizio di una dialettica comune il cui tipo medesimo è prodotto sul modello originale dell'azione sintetica del lavoratore isolato. Le dialettiche originarie si superano quindi verso un'altra dialettica che esse *costituiscono* muovendo dall'antidialettica come insuperabile impossibilità. In tal senso, si potrebbe dire che passiamo qui dalla dialettica-natura (come rapporto originario d'interiorità tra l'organismo e l'ambiente) alla dialettica-cultura come meccanismo costruito contro il regno del pratico-inerte. O, se si preferisce, che le dialettiche individuali, dopo aver creato *ad un tempo l'antifysis* come regno dell'uomo sulla natura e l'antiumanità come regno della materialità disorganica sull'uomo, creano con l'unione la loro propria *antifysis* per costruire il regno umano (cioè le libere relazioni degli uomini fra loro). A questo livello, e sulla base dei condizionamenti anteriori, gli uomini totalizzano e si totalizzano per riorganizzarsi nell'unità di una *praxis* ; in altri termini, affrontiamo il terzo e ultimo momento dell'esperienza, quello che totalizza il mondo umano (cioè il mondo degli uomini e dei loro oggetti) *nell'impresa storica*. Questa nuova struttura dell'esperienza si dà come un rovesciamento del campo praticoinerte : vale a dire che il nerbo *dell'unità pratica* è la libertà rivelantesi come necessità della necessità o, se si preferisce, come suo rovesciamento inflessibile. Nella misura, infatti, in cui gli individui di un ambiente sono direttamente messi in causa, nella necessità pratico-inerte, dall'impossibilità di vivere, la loro unità radicale (riappropriandosi di questa impossibilità medesima come possibilità di morire umanamente, ossia dell'affermazione dell'uomo da parte della

sua morte) è negazione inflessibile di tale impossibilità («Vivere lavorando o morire combattendo»); così il gruppo si costituisce come impossibilità radicale dell'impossibilità di vivere che minaccia la molteplicità seriale. Ma questa dialettica nuova, nella quale libertà e necessità fanno ormai tutt'uno, non è una nuova incarnazione della dialettica trascendentale : è una costruzione umana i cui soli agenti sono gli uomini individuali in quanto libere attività. Per questa ragione appunto la designeremo - per distinguerla dalle dialettiche costituenti - con il nome di dialettica costituita.

Note

1. La maggioranza si era fusa con i comunisti in un nuovo partito. Taluni elementi della minoranza di destra erano stati processati, altri erano emigrati. La corrente socialdemocratica, fortissima negli operai, diventava *una tendenza*, un' *εξίς*, ma fuori d'ogni partito. Viceversa, la *sede sociale* come materialità lavorata diventava il Partito stesso, sia rispetto al governo (il quale teneva a mostrare come questo raggruppamento non fosse stato soppresso d'autorità, e come fosse solo sgomberato dai suoi membri), che, rispetto ai socialisti emigrati (i quali trovavano in esso l'unità materiale trascendente e lontana della loro dispersione oltre che un'affermazione pietrificata della loro speranza), sia per i socialisti riuniti ai comunisti (come loro essere passato, superato e - almeno per alcuni - insuperabile), che, infine, per i simpatizzanti senza partito, come esigenza irrigidita (la loro esigenza rovesciata) di un'integrazione provvisoriamente o definitivamente impossibile. E, di tutti costoro, nessuno ignorava quel che l'oggetto collettivo produceva negli altri.

2. Quando dico che l'esprime, intendo appunto che si tratta di una maniera puramente *indicativa*.

3. In realtà, è perfettamente razionale se si ripercorrono le tappe dell'intero processo. Resta il fatto che il conflitto fra intercambiabilità ed esistenza (come *praxis* unica e vissuta) deve viverci a un certo livello come *assurdità scandalosa*.

4. In quanto è *il medesimo* è semplicemente e formalmente

un altro.

5. Sigla dell'Associazione dei trasporti pubblici di Parigi, (n. d. t.)

6. La paura collettiva, in quanto si manifesta come condotta seriale in un ascoltatore isolato, appare se la trasmissione sembra audace o urtante; la paura è allora la paura della collera o della paura degli altri, è il sacro timore, poiché è la paura che quelle parole siano state pronunciate nell'ambito indefinito della serialità ed è anche la paura nell'ambito dell'Altro d'essere stato *l'ascoltatore* di quelle parole. Gli altri, in me, condannano il momento della recettività in cui, grazie alla mia individualità d'organismo pratico, quelle parole sono esistite *qui*, in questa stanza; l'alterità condanna in me la mia realtà personale, l'Altro pronuncia la sentenza sul Medesimo.

7. Sulla base di elementi invarianti ed entro limiti definiti.

8. Vedremo che il «collettivo», una volta stabilito, ha l'effetto di srealizzare tali rapporti e di reificarli.

9. Il mercato come assembramento (luogo pratico-inerte) diventa *anch'esso* il *prezzo* in quanto fonda l'attività pratico-inerte delle serie.

10. Anche qui, lasciamo da parte le condizioni materiali dell'inflazione, ovvero sia un aumento considerevole del volume degli strumenti monetari (che rinvia al deficit del bilancio governativo e, perciò, alla storia come totalizzazione) sia una certa penuria nei fattori di produzione (mancanza di stock, ecc.). Tali condizioni sono assolutamente necessarie all'inflazione e la loro riunione rende l'inflazione inevitabile. Ma esse la provocano *attraverso uomini* che vivono la situazione e che reagiscono nel loro comportamento. Ora, questi uomini sono tutti condizionati dal fatto che l'Altro sfugge loro di continuo e che non possono lottare contro di lui se non imitandolo.

11. Tutti questi fattori rimandano, beninteso, alla *praxis* della borghesia, cioè al suo liberalismo economico (rifiuto di dare all'assegnato un potere liberatorio pari a quello del numerario, rifiuto di decretare il corso forzato — come finirà per fare più tardi — rifiuto di prendere sopra di sé gli oneri della guerra).

12. Esistono nel collettivo anche altre forme d'idee: per esempio, *l'Idea-εξίς*. Abbiamo visto, infatti, come l'oggetto pratico-inerte (la moneta d'oro, ad esempio) nel movimento generale della pratica generasse la propria Idea, cioè come, mediante la pratica, l'unità passiva della sua materialità si costituisse in significato. In quanto tale oggetto diventa l'essere-comune-fuori-di-sé di una serie, l'idea, in quanto tale, diventa l'unità della serie come sua ragione o suo indice di separazione. Proprio così il colonialismo, come sistema materiale nel campo pratico-inerte della colonizzazione o, se si preferisce, come *interesse comune* dei coloni, produce la propria Idea nel suo sviluppo medesimo, vale a dire si rende strumento di selezione pratica tra sfruttati per essenza e sfruttatori *per merito*. E se designa così gli sfruttati in base alla loro essenza (ossia come sfruttabili *sub specie aeternitatis*) è solo perché non può far posto ad alcun mutamento nella loro condizione - per piccolo che sia - senza distruggersi da sé. Il colonialismo definisce lo sfruttato come eterno perché si autocostruisce come eternità di sfruttamento. In quanto tale sentenza inerte pronunciata sui colonizzati diventa l'unità seriale dei coloni (nella sua forma ideologica), cioè il loro nesso d'alterità, essa è l'idea come Altro o l'Altro come Idea; rimane dunque Idea di pietra, ma la sua forza deriva dalla sua ubiquità d'assenza. In tale forma d'alterità, diventa razzismo. La peculiarità del razzismo, infatti — come pure di mille altre «tesi»: ho preso il primo esempio venuto — è che non si tratta di un sistema di pensieri che sarebbe falso o nefasto. Non è *in nessun modo un pensiero*. La sua formulazione stessa è impossibile. E la tentazione razzista nelle persone intelligenti (e senza cattiva volontà) - per esempio, nella forma di una fierezza innocente: «Bisogna pur riconoscere che le razze mediterranee..., ecc.» _ è da essi vissuta regolarmente (e in maniera oggettivamente svelabile) come tentazione della bestialità, ossia come la segreta speranza che il pensiero sia una pietra. In realtà, il razzismo è l'interesse coloniale, vissuto come relazione - di tutti i coloni della colonia, grazie alla fuga seriale dell'alterità. In quanto tale, ha in comune, con la viva Idea, di darsi come profondità infinita. Ma tale profondità è ad un tempo pietrificata e rigorosamente formale, poiché si limita a prodursi come negazione di ciascuno operata dall'infinito

seriale: in altri termini, si dà *nell'astratto* come *altra* da ciascuna delle sue formulazioni particolari. Nello stesso tempo, si realizza ad ogni istante in ogni rapporto del colono con il colonizzato, tramite il sistema coloniale e, in quanto condotta elementare dei coloni tra loro, si riduce ad alcune frasi di contenuto quasi inesistente, che vengono garantite unicamente dall'alterità in quanto l'I-dea-Altra le cauziona negativamente per il semplice fatto di negare che essa si riduca, in quanto serialità totalizzata, a quelle espressioni particolari. Tali determinazioni del discorso sono note: «l'indigeno è pigro, ladro, sudicio; lavora solo sotto costrizione, è un eterno inferiore incapace d'autogoverno; d'altronde, vive di nulla, non pensa all'indomani; il solo essere di questo mondo che conosca davvero il colonizzato è il colono, ecc.». Queste frasi non sono state mai la traduzione di un pensiero reale e concreto, non sono mai state neppure *oggetto* di pensiero. Del resto, non hanno di per sé significato alcuno, tanto meno poi in quanto pretendano di enunciare una conoscenza sul colonizzato. Sono comparse con la messa a punto del sistema coloniale e non sono mai state se non questo stesso sistema, autoproducentesi come determinazione del linguaggio dei coloni nell'ambito dell'alterità. E, sotto tale aspetto, vanno considerate come esigenze materiali del linguaggio (*ambito verbale* di tutti gli apparati pratico-inerti) che si rivolgono ai coloni come membri di una serie e che li *significano* come coloni ai loro occhi ed agli occhi degli altri, nell'unità di un assembramento. Non serve a niente dire che circolano, che ciascuno le ripete a ciascuno in una forma o in un'altra: la verità è che *non possono* circolare perché non possono essere oggetto di scambio. Hanno *a priori* la struttura di un collettivo e quando due coloni, nella conversazione, pretendono di scambiare tali idee, non fanno, in realtà, che renderle di nuovo attuali l'uno nell'altro, in quanto esse rappresentano la ragione seriale sotto un particolare aspetto. In altre parole, la frase pronunciata - come riferimento all'interesse comune — non si presenta come determinazione del linguaggio da parte dell'individuo stesso, ma come sua opinione *altra*, egli cioè esige di ricevere dagli altri e di dare agli altri, in quanto la loro unità si fonda soltanto sull'alterità.

Beninteso si possono immaginare — e sono abbastanza noti

- gruppi colonialisti che s'associano per la difesa organizzata dei loro interessi coloniali. Naturalmente anche questi gruppi si moltiplicano nella misura in cui aumenta la tensione fra coloni e colonizzati. Qui, però, ci limitiamo a considerare l'*ambito* coloniale. Basta indicare — vi ritorneremo nel prossimo capitolo — che la presenza dei gruppi costituiti sull'assembramento stesso rende la descrizione reale più complessa.

Di fatto, la forza affermativa di questa opinione deriva dal suo essere, in ciascuno e mediante ciascuno, l'invincibile ostinazione degli altri; e la certezza di chi l'afferma poggia sulla sua impotenza (subita nella gioia del cuore) a suscitare in proposito il dubbio di qualunque altro membro della serie. L'Idea come prodotto dell'oggetto comune ha la materialità del fatto, perché nessuno la pensa, e quindi assume l'opaca indubitabilità di una cosa. Ma, nel momento in cui *quel determinato* colono gioisce di riferirvisi come a una cosa, ossia come a un impensabile pensiero, la pone come *altrove* (dovunque nella colonia) e come riscoperta spontanea, come ricreazione fresca e nuova: per esempio, quell'amministratore coloniale, simpatico ma così giovane e così scioccamente idealista, sta completando il suo tirocinio; in lui e per suo tramite, l'idea è ipotesi, chiave per decifrare un'esperienza, ecc. *Altrove* - dunque nell'Altro - la formula inerte che ciascuno ripete ritrova la sua forza rigogliosa d'invenzione o, se si preferisce, *quel* colono ripete qui, *in quanto Altro*, una formula stereotipata nella certezza di essere *lui stesso, in un Altro in quanto Altro*, a reinventarla. Ma, per l'appunto, non ha né gli strumenti né l'intenzione di rinfrescare *in se stesso* la sua esperienza, di rimettere l'idea in questione per garantirla di bel nuovo: l'idea come *praxis* vivente sorge nell'anione e come momento dell'azione in qualità di chiave *sempre contestabile* del mondo. Non si tratta qui di contestare poiché l'oggetto comune si stabilisce nel rifiuto pratico di ogni contestazione. La forza di *quel* colono particolare è che l'idea (come nesso comune) viene a lui come pensiero dell'Altro, cioè dell'alterità totalizzata, e che esso è *tutto l'Altro* come fuga infinita e recuperata nel momento in cui la ripete, proprio mentre tale certezza assoluta si fa lavoro, unificazione e translucidità in Altri — nei giovani, ecc. Contemporaneamente, si afferma

come l'Altro che la *pensa davvero altrove* rendendosi qui l'Altro che la *ripete senza pensarla*.

In rapporto con tale opacità, colta come *evidenza* e tale impotenza a cambiare l'Altro, colta come *indubitabilità*, ricordo che ciascuna di queste Idee s'impone a ciascuno come *esigenza* pratico-inerte, cioè come imperativo categorico. In tal senso, è l'interesse comune costituentesi come solidarietà dei coloni contro i colonizzati; ma questa solidarietà, al livello della serialità, non può avere che una forma negativa: è determinata in alterità. Quindi, si produce come il fatto (negativo) che, nella minoranza di coloni che si mantiene con la forza e contro i colonizzati, *ciascuno è in pericolo nell'Altro*, ossia rischia, *nell'impotenza*, di subire le conseguenze di una condotta nefasta che ha luogo in qualche punto della serie. In realtà - e in questo caso particolare - l'unità seriale dei coloni deriva loro dall'Altro Assoluto che è il colonizzato e riflette tale colonizzato stesso come raggruppamento attivo (unità, sintetica e positiva della pluralità). L'impotenza della serie si costituisce come potenza magica dei colonizzati. Costoro sono oppressi e, in certo qual modo, ancora impotenti, altrimenti non ci sarebbero più i coloni; ma nello stesso tempo «sanno tutto, vedono tutto, spiano, comunicano tra loro istantaneamente, ecc.». In questo *ambito magico dell'Altro colonizzato e della partecipazione d'ogni indigeno al tutto*, la serialità si rivela nella sua impotenza come pericolo che tutti fanno correre a ciascuno e di conseguenza come obbligo per ciascuno di tenere *la condotta Altra*, il che significa: non quella che è stata stabilita da un accordo di tutti, ma quella che ciascuno vorrebbe tenuta da chiunque altro. Tale condotta naturalmente è *l'Altro stesso* come ragione della serie dei coloni o, se si vuole, è *il colono* in quanto è sempre in un Altro il modello che m'ispira. Il colono si produce nell'Altro *senza debolezza*; s'impone in me *come un divieto*: nessuna debolezza nei confronti del personale indigeno; il che riconduce all'esigenza del sistema; nessun cambiamento per il colonizzato senza distribuzione dell'apparato coloniale. *Il colono* è un *certo essere che esige di venir realizzato da me* in quanto nessuno può realizzarlo e in quanto resta fuori per principio come ragione negativa della serie. In un certo senso, ogni colono lo realizza spontaneamente ad ogni istante con le sue libere attività, in

quanto esprimono i suoi interessi particolari di sfruttatore in mezzo agli sfruttati; ma a questo livello *non è un essere*. Lo diventa quando le minacce d'insurrezione si precisano. Ma, in tal caso, il suo rapporto pratico-inerte con ciascuno è l'imperativo, appunto perché si produce come responsabilità di ciascuno verso l'Altro, in quanto ogni Altro è responsabile di ciascuno. Donde lo strano rapporto magico attraverso la foresta vergine della serialità: io tento di realizzare l'Altro — cioè di rendermi più sordo, più spietato, più negativo nei confronti delle rivendicazioni dell'indigeno, di quanto non lo richiederebbe la mia piantagione come mio proprio interesse - affinché tale tentativo divenga in quel-l'Altro che subisse la tentazione di fare una concessione, la presenza reale dell'Altro, come forza magica di costrizione. In realtà, beninteso, non c'è nulla qui d'irrazionale: l'Altro, come presenza-costrizione di un'unità negativa, è dato a tutti i membri della serie; per tutti, è lo stesso imperativo. Attuandolo nel mio comportamento, l'attuo *per tutti i presenti* e man mano (attraverso una serie *reale* di propagazione, ma che s'indebolisce come tutti i movimenti) per la totalità seriale. *Di fatto, l'esempio* non è in alcun modo l'unificazione diretta di una molteplicità d'assemblamento da parte dell'attività di uno solo (benché l'esistenza del gruppo verrà a complicare più tardi le sue strutture). Originariamente l'esempio è la pura e semplice attuazione in un termine del rapporto di serialità. In quell'Altro che si comporta pubblicamente *come si deve* (cioè come l'Altro che è e che io sono) nei confronti dell'indigeno, io svelo *me stesso come Altro* (identità determinata in serialità); inversamente, quest'Altro particolare, che si è mostrato così perfettamente l'Altro in tutta la sua opacità, diventa per me l'interesse comune come mio imperat"/o particolare: l'Altro che devo essere. Si capisce allora come *le idee razziste*, in quanto strutture dell'opinione collettiva dei coloni, siano comportamenti pietrificati (pietrificati *dal primo giorno*), che si manifestano come imperativi nell'ambito dell'Altro che devo realizzare. Esse segnano, come perenni esigenze di venire riaffermate da singoli atti verbali, l'impossibilità di una totalizzazione reale di tali affermazioni, ossia l'intensità dell'imperativo è direttamente proporzionale all'indice di separazione. Insomma, per il fatto stesso di ripeterle, si rivela che l'unione simultanea

di tutti contro gli indigeni è irrealizzabile, che essa è soltanto ricorrenza circolare, e che d'altronde questa unione non potrebbe realizzarsi come raggruppamento attivo se non per massacrare i colonizzati, tentazione continua e assurda del colono, che, se pure fosse fattibile, finirebbe per sopprimere di colpo la colonizzazione. In ciò *l'idea razzista*, come idea impensabile e come imperativo categorico, può servirci da esempio tipico dell' *'idea seriale*, come condotta di alterità *realizzante nell' urgenza* (e in mancanza di meglio) l'unità pratico-inerte-dell'assemblamento e manifestante, in contraddizione con l'esigenza originaria, questa unità come una negazione fondamentale, vale a dire come impotenza fondata sulla separazione.

Abbiamo descritto *l'essere seriale* come determinazione del nesso d'alterità, come unità della pluralità, in base alle esigenze e alle strutture dell'oggetto comune, che definisce in se stesso, questa pluralità come tale. Abbiamo visto che questo essere è *pratico* perché è sostenuto in realtà dalle relazioni che si stabiliscono nel campo pratico-inerte tra le attività *individuali* degli uomini. Ma, proprio mentre si produce come collettivo in e mediante la condotta reale di ogni organismo pratico, è costituito come *unità negativa* ed interdipendenza minacciosa (o paralizzante) *dall'impotenza* di ogni azione reale in quanto deriva a quest'ultima dalle azioni degli altri attraverso il campo pratico. La sua realtà è quindi anch'essa pratico-inerte e le sue trasformazioni nascono da una dialettica semplice (talora l'attività si costituisce come passività-collettivo per lo scacco dovuto all'*impotenza*, cioè dovuto ad una qualificazione e ad una trasformazione che giunge dagli altri all'agente; l'essere seriale diventa immobilità *attraverso* mille attività impotenti o d'impotenza - e talaltra l'impotenza stessa, ad es. nel caso dei coloni, si presenta come esigenza unitaria d'azione; ma, in tal caso, l'azione non è realmente *praxis*, è pratico-inerte perché realizza l'Altro come passività fuggevole e prefabbricata) succede allora che l'essere seriale, in quanto realtà pratico-inerte, può venir definito come *processo*, cioè come sviluppo orientato, ma provocato da una forza d'esteriorità che ha il risultato di attuare la serie come temporalizzazione di una molteplicità nella precaria unità di una violenza d'impotenza. Queste osservazioni ci hanno fatto

capire che *il collettivo* non è solo la forma d'essere di talune realtà sociali, (per quanto talune di queste realtà *non abbiano che l'essere collettivo*), ma che è l'essere della socialità stessa al livello del campo pratico-inerte. E ho potuto dire che tale essere era l'essere sociale nella sua struttura elementare e fondamentale perché solo al livello praticoinerte la socialità si produce negli uomini tramite le cose come un rapporto di materialità che supera e altera le semplici relazioni umane. Un collettivo, inoltre, è in se stesso una specie di modello ridotto del campo pratico-sociale e di tutte le attività passive che vi si esercitano. Esso si costruisce, infatti, sulla falsa reciprocità dell'agente pratico e della materia lavorata; in realtà, la materialità lavorata in quanto sopporta il sigillo di *un'altra attività* (e in quanto entra in azione umana sotto l'impulso di una serie di *praxis* disperse) diventa nel collettivo l'unità pratico-inerte della molteplicità di cui è l'oggetto comune. Così l'unità dell'assemblamento, lungi dall'essere organica o pratica, si manifesta con tutti i caratteri della materialità suggellata; in altre parole, la materialità inorganica viene all'assemblamento in quanto tale dalla sua unificazione inerte (o pratico-inerte) mediante l'interiorizzazione del sigillo del suo oggetto comune. Ma tale materialità, in quanto materialità inorganica producesse in e tramite relazioni pratiche, assume la determinazione *dell'alterità*. Così, nel movimento dialettico che caratterizza all'interno del collettivo questa struttura di falsa reciprocità, la serialità come sigillo proiettato dall'oggetto comune sulla molteplicità umana si rovescia sull'oggetto comune e lo determina in base all'azione di ciascuno come *oggetto altro* (ossia oggetto comune in quanto *oggettivazione dell'Altro* o in quanto *Altra oggettività*). Proprio in questo momento dialettico l'oggetto produce i suoi uomini (in quanto lavoratori, proprietari, ecc.) come gli altri di cui esso è l'alterità e che agiscono su di esso o che ne subiscono l'azione in quanto esso diventa per ciascuno il suo Destino Altro o il suo Interesse Altro, cioè in quanto l'attività di ciascuno - in quanto rispondente alle esigenze dell'oggetto comune - rivela anche l'impotenza *in ciascuno di tutti*, nella forma oggettiva d'inflessibilità dell'oggetto. Le famose *leggi spietate* dell'economia borghese, nel secolo XIX, non sono mai state se non l'effetto della penuria, in quanto compare in un campo

praticoinerte d'impotenza seriale. Da allora, infatti, le stesse nozioni pratico-inerti (finalità congelata, inversione simultanea delle leggi dialettiche della *praxis* umana e delle leggi quantitative e analitiche della materialità inorganica) si applicano all'interno del collettivo, alla materia come unità suggellata degli uomini, all'assemblamento come negazione materiale della dispersione molecolare e della relazione umana e all'individuo agente, in quanto la sua libera *praxis* si costituisce come inessenziale in rapporto all'attività pratico-inerte dell'Altro e alle esigenze pratico-inerti della cosa lavorata. In realtà, ritroviamo qui un modo reale e universale del discorso, in quanto anche il discorso è designazione pratico-inerte del campo pratico-inerte. Queste strutture verbali sono strumenti reali di pensiero non appena si vuol pensare il mondo dell'attività passiva e della passività attiva; occorre solamente che una pratica diretta e organizzata (di un individuo o di un gruppo) vada a cercarle *nel loro essere pratico-inerte* per utilizzarle, come deve, in qualità di sostituti delle cose. E tali strutture verbali, in quanto non sono state inventate da nessuno, in quanto sono il linguaggio medesimo organizzantesi come attività passiva nell'ambito dell'alterità, sono, in un collettivo, questo collettivo stesso, cioè l'oggetto comune, in quanto si produce (sotto le azioni reali di ciascuno) come Idea materiale dell'essere dell'uomo, o l'individuo agente in quanto agisce e parla come Altro nell'ambito dell'impotenza seriale. Tali strutturazioni verbali (schemi pratici per costruire una serie indeterminata di frasi) si caratterizzano per il rifiuto rigoroso di distinguere a qualunque livello l'agente come membro della serie (o gli agenti) e l'oggetto comune produttore gli uomini come suoi prodotti. Di fatto, l'esigenza, nel collettivo, è *realmente* nell'oggetto, in quanto degli uomini ve l'hanno messa ed altri ve la mantengono sulla base dell'intero processo storico; ed è realmente *disumana*, in quanto la materia inorganica, come ambiente conduttore, inverte necessariamente le strutture della *praxis*. Inversamente, essa è in ciascuno *realmente umana* (in quanto si fonda sul bisogno, ecc., e in quanto si manifesta attraverso un progetto che supera, verso l'avvenire, le condizioni passate e presenti), ma è *disumanizzante* in quanto si produce come unità dell'assemblamento grazie alla cosa: la sua realtà si produce

dunque in ciascuno come inflessibile, in quanto produce l'impotenza come rapporto negativo e totalizzante della serie come materialità; inoltre, la struttura d'alterità che si manifesta sulla base di questa impotenza costringe l'uomo a *esigere* come Altro e come condizionato dagli Altri (e come condizionanti in quanto Altro) in modo che finalmente il bisogno stesso di ciascuno - sebbene direttamente presente nell'organismo, come negazione reale di quell'organismo - è provato attraverso l'impotenza come bisogno dell'Altro o Bisogno in quanto Altro. A questo livello, è lo stesso dire che i bambini dei quartieri poveri hanno bisogno di sole, che quell'automobile ha bisogno di benzina, che questa camera ha «bisogno di una buona scopata», che la Francia ha bisogno di bambini, ecc.* Sarebbe del tutto erroneo ridurre queste strutture e il loro modo d'espressione alle sole società capitaliste e di considerarle come un prodotto storico del capitale. In realtà, se ne trovano altre - diverse per contenuto, ma simili nell'essenza - nelle società socialiste. Un giornalista polacco citava con indignazione la frase che si poteva leggere su tutti i muri di Varsavia, due anni prima di Poznan: «La tubercolosi frena la produzione.» Aveva insieme ragione e torto d'indignarsi. Ragione perché essa sta del tubercoloso in quanto lavoratore manuale un semplice rapporto negativo (e inerte) fra il microbo e la macchina. Pochi slogan, infatti, manifestano con maggior chiarezza la perfetta equivalenza, all'interno di un collettivo, fra molteplicità seriale e oggetto materiale comune.** Ma, d'altro lato, la frase non è stupida, né falsa: è l'espressione della *burocrazia* come decomposizione (per le esigenze di un campo pratico-inerte) di un gruppo attivo di direzione in assembramento seriale. La burocrazia, infatti, è l'Altro eretto a principio e a strumento di governo: ciò significa che la decomposizione del gruppo ha totalmente rinchiuso il campo infernale del pratico-inerte sugli uomini. Non che l'uomo cessi d'essere l'avvenire dell'uomo, ma quest'uomo futuro viene all'uomo *come la cosa umana*.

13. Non c'è traccia d'atomizzazione nelle comunità medievali. Esse hanno le loro strutture particolari, fondate sulla relazione fra uomo e uomo (dipendenza personale). In quel periodo, scrive Marx, «i rapporti sociali fra le persone nei loro rispettivi lavori si affermano nettamente come i loro

propri rapporti personali, invece di mascherarsi in rapporti sociali di cose...» (*Capital*, I, p. 89). Eppure la costituzione feudale non toglie affatto l'alterità né la ricorrenza circolare e neppure in taluni casi la prospettiva di fuga: il che appunto fa la realtà della *Chiesa*, che è ben altra cosa che l'insieme delle relazioni personali dei chierici fra loro e dei chierici con i laici. Se questo enorme sustrato reale dell'alienazione religiosa esiste e pesa su tutta l'Europa con il peso delle sue proprietà e dei suoi privilegi, non è tanto nella misura in cui essa tende a realizzare la propria unità come comunità soggettiva di credenti, ma piuttosto in quanto essa rimane totalità detotalizzata e perché ogni azione tentata su di essa, dal di fuori o dal di dentro, si perde in una prospettiva di fuga indefinita. Il vero problema - che non dobbiamo studiare qui — concerne, più che il passato, in cui ricorrenza e alienazione s'incontrano in ogni tempo, l'avvenire: in quale misura una società socialista bandirà l'atomismo *in tutte le sue forme*? In quale misura gli oggetti collettivi, segni della nostra alienazione, verranno dissolti in una vera e propria comunità intersoggettiva in cui le sole relazioni reali siano quelle degli uomini tra loro, ed in quale misura la necessità per tutta la società umana di restare totalità detotalizzata manterrà la ricorrenza, le fughe e perciò le unità-oggetti come limiti dell'unificazione vera? La scomparsa delle forme capitaliste dell'alienazione deve identificarsi con la soppressione di *tutte* le forme d'alienazione? Ritroviamo qui la questione posta da Hippolyte nei suoi *Etudes sur Marx et Hegel*.

14. Maximilien Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, p. 350.

Il testo si trova in *Das Kapital*, alla fine del secondo capitolo.

15. Invece, la stessa macchina *in quanto tale* può fornire informazioni sui mezzi di produzione contemporanei, sulle tecniche e, *in base a ciò*, su talune strutture ossificate che la materia lavorata stabilisce tra i suoi servi. Ma, nella misura in cui il mezzo di produzione è il medesimo dovunque, tali strutture inerti sono dovunque le medesime. Solo al livello del gruppo si può sapere se una *praxis* comune sia ritornata su queste strutture per addolcirle e per equilibrarle in altri settori (riduzione delle ore di lavoro, organizzazione del tempo libero,

cultura, ecc.), oppure se le ha lasciate nell'abbandono.

16. Intendo queste tre nozioni in quanto *socialità*. È evidente dall'inizio dell'esperienza dialettica che il fondamento originario dell'unità, dell'azione, della finalità è la *praxis* individuale come superamento unificante e riorganizzatore delle circostanze anteriori verso il campo pratico. Ma sappiamo anche che questa *praxis* individuale *non si riconosce più* al livello più concreto del pratico-inerte, dove esiste *per perdersi* a vantaggio delle azioni malefiche della materia lavorata.

17. Si è capito che il carattere *imperativo* che l'azione collettiva presenta agli occhi di chi non si è unito al gruppo è la sola maniera in cui la libertà umana possa manifestarsi come altra nel campo pratico-inerte della materialità.

18. La *dispersione* di cui parlo qui è senza rapporto storico con il processo di concentrazione, sebbene quest'ultimo possa contribuire a farla decrescere moltiplicando i contatti; essa fondamentalmente non è altro che l'impotenza di alterità in quanto vissuta da una pluralità necessariamente dispersa, per quanto il campo di dispersione possa essere più o meno largo.

19. Abbiamo già rilevato che il termine «fondamentale» non si riferiva a nessun *a priori* storico.

20. È ovvio che io sono nel mio appartamento la cosa di altre cose (mobili, ecc.).

* Non si tratta - sul piano sociale e politico - di negare tali strutture dell'essere e del linguaggio, ma d'agire insieme per liquidare il campo pratico-inerte.

** *La produzione*, infatti, come imperativo incondizionato, è la quantità dei beni prodotti in quanto hanno assorbito come loro mezzo inessenziale la forza e l'attività dei produttori. La tubercolosi, in quanto la frase afferma l'omogeneità pratica dei concetti che unisce, *i* la malattia in quanto non è vissuta da nessuno, in quanto è *statistica*, cioè valutata, ad esempio, in base al numero di ore di lavoro che sopprime. Infine, il rapporto dell'una con l'altra si esprime con un verbo che qualifica l'oggetto muovendo dal lavoro degli uomini: *frenare* può, infatti, designare oggi una modificazione naturale all'interno di un sistema meccanico qualsiasi, ma essa si

chiama *freno* solo *nella misura* in cui gli uomini hanno da millenni costruito un certo rapporto interno all'interno di oggetti lavorati. Quest'espressione ha dunque il risultato d'introdurre una controfinalità di tipo manicheista come relazione pratico-inerte fra un'esistenza materiale e la sua negazione in base alle circostanze materiali.